This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

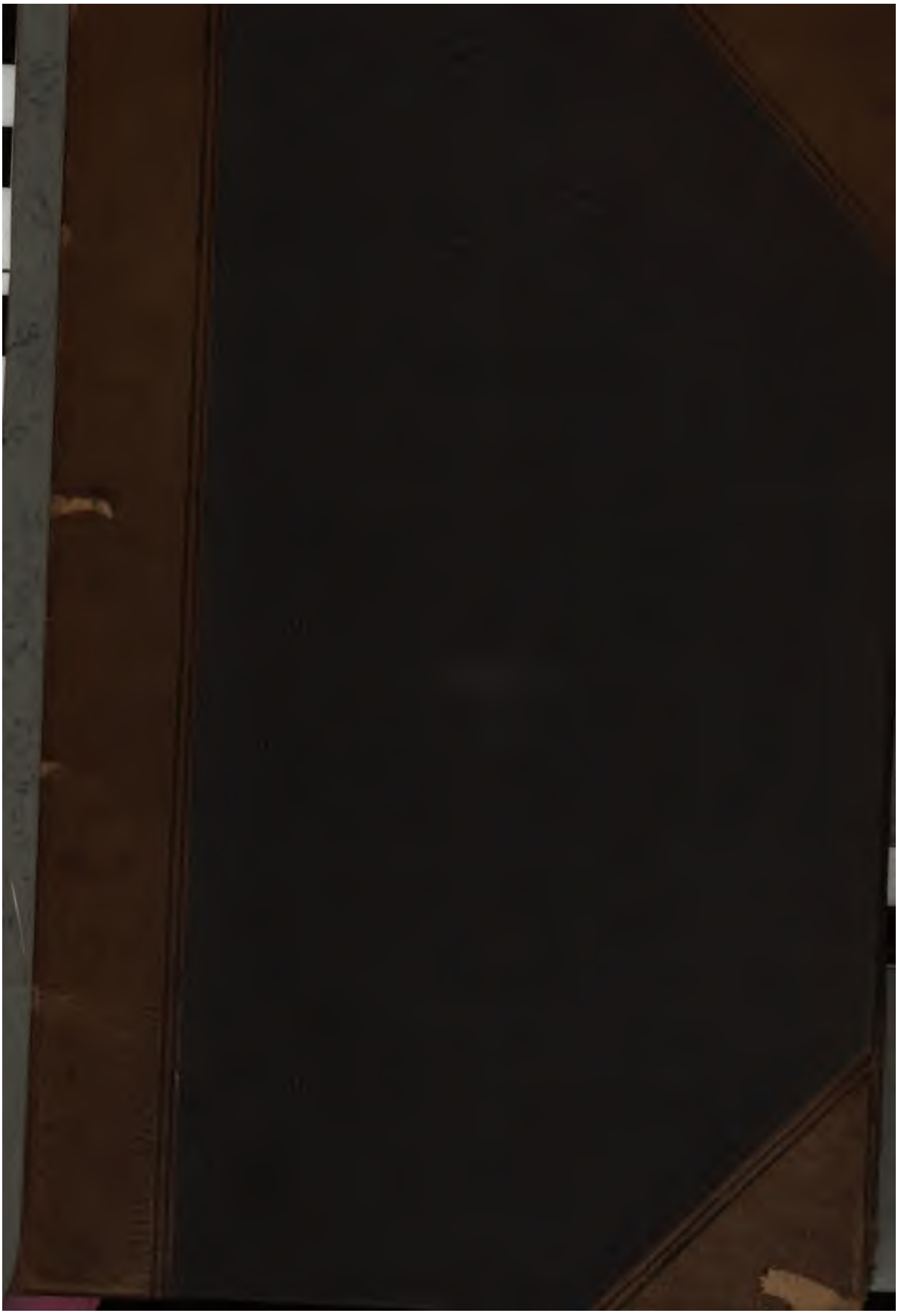
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



994

Per. 6784 d. 95/21

Die **Philosophischen Monatshefte** erscheinen in Bänden von 10 Heften a 4 Druckbogen. Es wird in der Regel monatlich ein Heft oder zweimonatlich ein Doppelheft ausgegeben. Der Abonnementspreis beträgt 12 Mk. für den Band; einzelne Hefte werden zum Preise von 2 Mk. verkauft. Bestellungen nehmen alle Buchhandlungen entgegen.

Manuscriptsendungen, sowie etwaige auf den Inhalt der Zeitschrift bezügliche Anfragen oder Bemerkungen wolle man an den Unterzeichneten direct nach Bonn adressiren. Recensions-Exemplare gleichfalls; letztere event. auch an die Verlagshandlung.

C. Schaarschmidt.

Inhalts-Verzeichniss.

Heft I.

Seite

Hartmann und Lotze. Eine metaphysische Studie von Dr. *G. Hartung* 1–20

Noch einmal Leibniz und Geulinx von *E. Pfleiderer* 20–39

The objectivity of truth by *George J. Stokes.* Bespr. v. d. Red. 39–43

Grundzüge der Entwicklungsgeschichte der Religion von Dr. *H. K. Hugo Delff.* Bespr. v. d. Red. 43–46

Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre von *C. v. Nägli.* Angez. von *Henniger* 47–48

Leibniz by *John Theodore Merz.* Bespr. v. d. Red. . . . 48–50

Litteraturbericht. *Schneider, O.*, Die psychologische Entwicklung des Apriori von *J. Witte* 50–59

Neu eingegangene Schriften 59

Bibliographie von Dr. *F. Ascherson* 59–62

Recensionen-Verzeichniss 62–64

Aus Zeitschriften 64

Philosophische Monatshefte.

Unter Mitwirkung

von

Dr. F. Ascherson,

Custos an der Universitätsbibliothek zu Berlin,

sowie mehrerer namhaften Fachgelehrten

redigirt und herausgegeben

von

C. Schaarschmidt.

XXI. Band.

FOREIGN
BODL. LIBR.

HEIDELBERG,

Verlag von Georg Weiss.

1885.

Hartmann und Lotze.

Eine metaphysische Studie.

Seit F. A. Lange den Ausspruch wagte, dass alle Metaphysik Gedankendichtung sei, glaubt sich jeder Stümper berufen, an diesem in vielen Beziehungen wichtigsten Zweige philosophischer Wissenschaft Kritik zu üben. Und da es so viel leichter ist, zu negiren, als aus der Menge unbrauchbaren Materials die Keime des Richtigen herauszufinden, kommt denn auch Jeder glücklich zu dem Schlusse, dass es der Wissenschaft fast unwürdig sei, sich mit Phantasieen zu beschäftigen. Und doch ist es, unbeschadet der Wichtigkeit erkenntnisstheoretischer und psychologischer Arbeit, für den Unbefangenen gar kein Zweifel, dass die Philosophie als selbständige Wissenschaft sich aufgibt, wenn sie aufhört, alle jene Einzel-Thätigkeit als Vorbereitung für eine wissenschaftliche Metaphysik, diese selbst aber als die Krönung ihres Gebäudes, als Abschluss des ganzen Denkprocesses anzusehen. In der Wissenschaft wie im Leben vermag nur Das sich zur Geltung zu bringen, was nach aussen hin anregend wirkt. In allen jenen einzelnen Theilen ihres Gebietes aber empfängt die Philosophie Anregungen und Belehrung; erst wo sie, auf metaphysischen Grund und Boden tretend, die überkommenen Begriffe zergliedert und auf ihren nothwendigen Inhalt untersucht, vermag sie selbst wieder befruchtend und aufklärend zurückzugeben, was sie empfing; nur dass sie es gereinigter und in zuverlässiger Form zurückgibt. Unter diesen Umständen muss es, bei den ausserordentlich schnellen und überraschenden Fortschritten der sogenannten realen Wissen-

schaften für die Philosophie von geradezu entscheidender Bedeutung sein, ob sich eine metaphysische Methode finden lässt, die den Ausgangspunkt des bezüglichen Denkens feststellt und sichere Prämissen liefert, um ein für allemal über die Anfangsgründe hinwegzukommen. Was würde die Naturwissenschaft leisten, wenn Jedermann die Gesetze des Magnetismus oder der chemischen Affinität auf's Neue feststellen müsste.

Die Wahrheit, sofern sie innerlich klar, d. h. eben Wahrheit ist, kann dadurch nichts gewinnen, dass sie von Mehreren oder Vielen auf's Neue gefunden wird. Wo es sich aber darum handelt, das Wahre zu finden, wird eine Uebereinstimmung denkender Geister immer Zutrauen zu der Richtigkeit des Gefundenen erwecken. Eine Concordanz der Meinungen über metaphysische Fragen, wie sie bei den beiden Philosophen sich findet, deren Namen an der Spitze der vorliegenden Arbeit stehen, mag deshalb die Hoffnung auf unsere ersehnte metaphysische Methode um so lebhafter anregen, als Beide keine Eklektiker, sondern originelle Denker und obenein aus sehr verschiedenen Schulen hervorgegangen sind.

Beide gehen von den gebräuchlichen naturwissenschaftlichen Begriffen aus und Beide gelangen durch eine Kritik derselben zu einem atomistischen Dynamismus, der überall die zur Erklärung des wirklichen Geschehens formulirten Naturgesetze anerkennt und ihre Anwendung unbeschränkt ermöglicht. Gesetze, Kräfte und Stoffe findet die unbefangene Naturbetrachtung als ineinandergreifende, aber durch eigenthümliche Erscheinungsweisen sich scheidende Gegenstände vor. Von ihnen erweisen sich am ersten die Gesetze als unselbstständig, als Ausdrücke bestimmten gegenseitigen Verhaltens der beiden Andern. Aber in Erinnerung an die Art und Weise unserer sinnlichen Wahrnehmung stellt sich sehr bald auch der Stoff dar als Ausdruck für bleibende Combinationen von Kräften, die wir eben der Constanz ihrer Erscheinungsweise halber auf etwas, an dem sie haften, von dem sie ausgehen, auf ein Substrat beziehen. Nun ist es schon unbestreitbar, dass wir nie von diesem Substrat das Allergeringste wahrnehmen, sondern immer nur Kräfte, die

unsere Sinnesorgane erregen. Allein Lotze wie Hartmann unternehmen auch den hier zu fordernden Beweis, dass dies Gebundensein der Kraft an ein Substrat eine falsche und widerspruchsvolle Vorstellung sei, dass wir gezwungen sind, die Ansicht einer stofflichen Materie überhaupt fallen zu lassen. Beide führen diesen Beweis in der Form einer Kritik des Atombegriffs als der herrschenden Meinung über die letzte Constitution des Stoffs. Die Sache lässt sich zunächst sehr vereinfachen, indem man der Atomistik entgegenkommt und alle sinnfällige Verschiedenheiten der Dinge von der gegenseitigen Lagerung und Schwingung gleichartiger Atome herleitet. Alsdann bleibt nur übrig zu erklären, wie die Kraft der Anziehung (und Abstossung) an den Atomen haften, und zwar nach Massgabe des Gravitationsgesetzes haften kann. Die Ausdehnung des Atoms, als das letzte nothwendige Attribut seiner Stofflichkeit ist der Punkt, wo Beide den Hebel ansetzen. Bei Hartmann stehen wir vor der Frage (Philos. d. U. II, 112): „Soll man sich die Kraft an den Mittelpunkt des stofflichen Atoms gebunden denken, oder auf den ganzen Stoff desselben gleichmässig vertheilt?“ Im ersteren Falle haftet sie an einem mathematischen Punkt und die stoffliche Kugel ist das fünfte Rad am Wagen, also, nach dem Princip der Einfachheit in der Erklärung der Naturerscheinungen, entschieden zu beseitigen. Im andern Falle wirkt von jedem Punkt des Atoms ein Theil der Kraft, jeder Punkt aber befindet sich in verschiedener Entfernung von dem Atome, auf welches gewirkt wird. Von allen diesen Partialkräften ist nun die Resultante zu nehmen, deren Angriffspunkt je nach der Lage des andern Atoms wechselt. „In dieser Betrachtung muss man sich offenbar das Atom in unendlich viele Theile zerlegt denken, deren jeder mit dem unendlichsten Theile der Kraft behaftet ist“. In jedem dieser Theile aber wiederholt sich ja das Spiel von vorn; nie ist zu begreifen, wie die Kraft an den Stoff vertheilt ist, da die Aeusserung der einfachen Kraft nur auf den mathematischen Punkt bezogen werden kann, dieser aber nicht mehr stofflich ist. Uebrigens aber würde immer, wo ein Atom a ein anderes b zum Ortwechsel nöthigt, die Kraft von a auf den Stoff von b wirken. Damit

die Kraft von b nun mit an den neuen Ort gelangen kann, muss der Stoff von b auf die Kraft von b wirken, also eben jene Activität ausüben, die man der Kraft zuschrieb und der gegenüber der Stoff passiv sein sollte (l. c. 112). Bei Lotze (Metaph. 371) würde jede Bewegung, die einem Punkte a des Atoms gegeben würde, unmittelbar auch Bewegung des gegenüber liegenden Punktes a_1 sein müssen; durch die Strecke $a\,a_1$ müsste sich also die Bewegung ohne allen Zeitverlust fortpflanzen. Jede Kraft ferner, deren Intensität sich sonst doch nach der Entfernung von ihrem Ausgangspunkt ändert, würde hier auf den Punkt a_1 mit derselben Intensität wirken, wie auf den näheren a. Nur das Aufgeben der Einheit oder der Ausdehnung rettet aus diesem Dilemma.

So bleiben also von dem sinnlichen Schein der Materie nur Wirkungen übrig, die mit verschiedener Intensität in verschiedenen Richtungen des Raumes erfolgen und auf Raumpunkte bezogen werden müssen. Hier zum ersten Male gehen die Gedankenreihen unserer Beiden auseinander, um sich später wiederholt auf's Neue eng zu berühren. Denn während Lotze vorläufig über diese Wirkungen nichts weiter aussagt, um vorerst den Begriff des Wirkens zu analysiren, so identificirt Hartmann dieselben mit seinem Unbewussten, als dessen Strebungen er sie darstellt, um so die Welt als Entwicklung der Idee des Unbewussten zu begreifen. Die Hauptsache hieran, nämlich die Zusammenfassung und Beziehung der einzelnen Wirkungen auf eine Einheit, verbindet sich bei ihm mit der Kritik der allgemeinsten Bestimmung, die an allen Einzelwirkungen aufzuzeigen ist, nämlich mit der räumlichen. „Was ist", beginnt er (l. c. 118) „denn nun aber das Streben der Kraft anders als Wille, jenes Streben, dessen Inhalt oder Object die unbewusste Vorstellung dessen bildet, was erstrebt wird?" Nun ist ihm weiter der Wille „das Uebersetzen des Idealen ins Reale; er fügt dem Idealen, seinem Inhalt, dasjenige hinzu, was das blosse Denken ihm nicht geben kann, indem es ihn realisirt". Soweit nun der Willensinhalt des Unbewussten auch ideell-räumliche Bestimmungen enthält, „realisirt der Wille auch diese räumlichen Bestimmungen mit". Die so gewonnenen Anschauungen über den durch den Willen

des Unbewussten realisirten Raum werden dann sogleich benutzt, um jene Einheit in allen Einzelwirkungen nachzuweisen. Sind nämlich nun die Atome (gleichviel wie sie vorgestellt werden müssen) substantiell getrennt und verschieden, so muss auch jedes seinen Sonderwillen haben, vermittelst dieses Sonderwillens auch ein jedes seinen besonderen Raum realisiren, und es gäbe somit statt der Einheit des Raumes, wie sie uns erscheint, soviel gesonderte reale Räume, als es Atome gibt. Jene einheitliche Raumvorstellung aber ermöglicht doch erst die Gemeinsamkeit der Beziehungen der Atomfunctionen.

Offen gestanden: dies Räsonnement verlässt unnöthig früh den Boden gesicherten, weil in den Bahnen der Anschaulichkeit sich bewegenden Denkens. Auch Lotze kommt schliesslich zu dem Resultat eines einzigen Seienden, das die Atome als Theile in sich begreift, allein er geht, um das zu erreichen, einen zwar indirecten, aber sicheren Weg. Noch einmal auf die Frage nach der Natur der „Kräfte" zurückgreifend, findet er die gebräuchlichen Vorstellungen über die Art und Weise, wie die Kraft des Atoms a sich an einem andern b äussert, sämmtlich unhaltbar. Die naive Anschauung nimmt einfach an, dass ein Atom, wenn es in den Machtbereich eines andern geräth, von diesem angezogen wird, d. h. einen Bewegungsimpuls erhält. Hier wird also als alleiniger und zureichender Grund zur Wirkung von a auf b die Anwesenheit des b an einem bestimmten, im Kraftgebiet von a befindlichen Punkte des Raums vorausgesetzt. Allein daraus, dass ein Atom in diesem Punkte sich befindet, folgt doch zunächst weiter nichts, als dass nun die Möglichkeit einer Wirkung des a besteht. Es muss doch etwas dazu kommen, damit b dieser Wirkung folgt; dies Dazukommende muss es zugleich sein, wodurch das beeinflusste b sich von dem früheren, nicht beeinflussten unterscheidet. Die vulgäre Ansicht behauptet, die im betreffenden Raumpunkte vorhandene Kraft des a geht auf b über und gäbe so den Bewegungsantrieb. Allein wenn die Kraft des a auf b übergegangen ist, so ist sie nunmehr Kraft des b und es ist nicht ersichtlich, worin dann noch die Beziehung des b zu a herkommen soll.

Denn selbst wenn man die auf b übergegangene Kraft als Bewegungsantrieb auffassen will, so fehlt doch für b, nachdem es dieselbe aufgenommen, jeder Grund, sich gerade nach a zu bewegen; die Wahrscheinlichkeit, dass es die Richtung nach a einschlagen wird, ist vielmehr der unendlichen Zahl der möglichen anderen Richtungen gegenüber eine unendlich kleine. Und ferner: wenn es zum Zustandekommen einer Wirkung nöthig ist, dass sich von a eine Kraft — gleichviel wie sie zu denken sei — nach b erstreckt, b ergreift, so muss b dazu die Veranlassung geben. Besteht diese Veranlassung auch nur in der Anwesenheit an einem bestimmten Orte, so muss doch a von dieser Anwesenheit unterrichtet, durch diese Anwesenheit irgendwie berührt sein. Damit a auf b wirken könne, muss deshalb bereits b auf a einen Einfluss geübt haben, den es wiederum nicht üben könnte, wenn es nicht selbst zuvor von a einen Anstoss dazu erfahren hätte. Jedes Element würde also vom andern die erste Erregung erwarten und bei der Voraussetzung des Uebergangs einer Kraft von einem zum andern würde nie eine Wirkung möglich sein. Müssen wir nun, wie wir oben sahen, auf jeden Fall eine innere Veränderung in jedem einer Wirkung unterliegendem Element annehmen — denn sonst unterschiede es sich in nichts von einem in Ruhe befindlichen — und kann diese innerliche Veränderung von dem wirkenden Element ebenso wenig veranlasst sein, als eine Kraft, von ihm auf das andere übergehend, die Wirkung zu erklären vermag, so bleibt lediglich übrig, statt des transeunten Wirkens ein immanentes anzunehmen. Veränderungen im Element a ziehen unmittelbar Veränderungen im Element b nach sich und diese Veränderungen erfolgen so, als ob a und b nach dem Modus des Gravitationsgesetzes einander anzögen. Liegen nun dem gesetzmässigen Verlauf des natürlichen Geschehens innerliche, zweckmässig sich gegenseitig entsprechende Veränderungen der letzten Elemente zu Grunde, so kann diese Zweckmässigkeit entweder Folge einer ein für allemal festgestellten Ordnung sein, oder diese Elemente sind eben als Theile einer Einheit zu denken, die einen Entwickelungsprocess durchmacht, als dessen phänomenale Aussenseite der Weltlauf erscheint.

Jenes „entweder" ist identisch mit der vielberufenen prästabilirten Harmonie und die Besprechung derselben (Metaph. 125—134) in echt Lotze'scher Denkweise geführt, die überall danach strebt, im Sein der Dinge auch ihre Bedeutung zu erkennen. „Der ganze Inhalt der Welt und ihrer Geschichte bildet, vor dem göttlichen Verstande schwebend, ein gleichzeitiges System durcheinander mannigfach und unveränderlich bedingter Bestandtheile" u. s. w. So wird ihm „der ganze Sinn der Wirklichkeit räthselhaft, die Gott dieser Welt zugestand, andern Weltbildern versagte, die vor seinem Verstande ebenso als folgerechte Gliederungen anderer Inhalte schwebten" u. s. w. Und weiter: „welches neue Verhältniss entsteht nun für Gott oder die Welt durch diese Wirklichkeit, so dass sie für mehr und für besser gelten müsste, als das frühere Schweben des Weltbildes vor Gott?" Einfacher und die Unebenheiten einer Realisirung des ursprünglichen Weltgedankens vermeidend erscheint ihm somit die Voraussetzung eines einzigen, wahrhaft Seienden, das nicht als gleichartiges Reales zu denken ist, welches seiner Natur nach in unzählbare homogene Theile zerfällt, sondern als lebendige Idee, deren Sinn sich in ein vielfach verschlungenes Gewebe verschiedener Theilgedanken gliedert (l. c. 381).

Bevor wir zu der Erörterung übergehen, in welchem Sinne unsere beiden Philosophen von diesem eigenartigen Monismus aus einige der kosmologischen Fragen behandeln, gilt es noch einmal kurz auf die raum-zeitlichen Anschauungen zurückzukommen. Bei Hartmann ist die Sache sehr einfach: da das Unbewusste jene Bestimmungen erst durch seine Willenssetzungen realisirt, so können sie ihm selbst nur ideell zukommen, als Theile seines Vorstellungsinhalts, den es im Weltprocess zu verwirklichen strebt. Zu diesem aus der Natur des einheitlichen Seienden selbst fliessenden Grunde für die Phänomenalität jener Anschauungen führt Lotze noch den Gedanken der Reciprocität in's Gefecht. Wie — um ein Beispiel zu nehmen — jene Mannigfaltigkeit auf einander wirkender ausgedehnter Elemente uns erst die Relationen liefert, die wir zusammenfassen in der Vorstellung des Raumes, so kann auch die blosse Raumvorstellung keinen Sinn haben

ohne die Realität jener ausgedehnten Elemente, die dem Begriffe „Raum" erst Inhalt geben. Vielmehr muss, wie Masse, Ausdehnung zu Functionen jenes allein Seienden werden, auch jede Raumvorstellung lediglich in jenen Functionen ihren Grund haben.

Diese ausführliche Begründung der Phänomenalität raumzeitlicher Anschauungen ist, obwohl für den nächstliegenden Zweck nicht unbedingt nöthig, gerade im Interesse einer wissenschaftlich-methodischen Begründung der Metaphysik von grossem Werth. Eine Theorie, die das augenscheinliche Verhalten der Dinge geradezu auf den Kopf stellt, wird selbst in denkenden Köpfen schwerlich den wünschenswerthen Grad von Festigkeit und Geläufigkeit erreichen, wenn sie lediglich als Consequenz anderer, selbst schon ungewöhnlicher Ideen, auftritt. Je mehr sie deshalb unabhängig von andern begründet wird, und je mehr der Beweis in den Bahnen logischer Deductionen einhergeht, um so tiefer wird sie sich einprägen. Die Form mathematischen Denkens, in der sich Lotze hier bewegt, lässt es als nicht unmöglich erscheinen, dass sich aus der Kritik der Raumdeductionen, verbunden mit einer Analyse der Begriffe des Wirkens und der Kraft eine geschlossene Beweismethode für die Phänomenalität der Materie im gewöhnlichen Sinne entwickelt.

Erst die Consequenzen eines metaphysischen Princips pflegen über eine praktische Brauchbarkeit für die Erklärung der Welträthsel zu entscheiden. Es ist deshalb für unsern Standpunkt des idealistischen Monismus von Belang, dass durch ihn einige der wichtigsten kosmologischen Fragen, wenn nicht Erledigung, so doch bedeutende Vereinfachung finden. Zuerst die über Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt. Bekanntlich besteht nach Wundt (Vierteljahrsschrift f. wissensch. Philos. I. 80.) die Möglichkeit einer Endlichkeit nach Zeit, Raum und Masse, oder nach Zeit und Masse bei Unendlichkeit des Raumes oder nach Zeit bei Unendlichkeit des Raumes und der Masse. Eine vierte Möglichkeit, nämlich der Endlichkeit nach Zeit und Raum bei Unendlichkeit der Masse setzt mindestens die Ausdehnungslosigkeit der Massenelemente voraus. Nun verliert bei Annahme der Phänome-

nalität von Raum und Zeit jede Frage nach Endlichkeit oder Unendlichkeit desselben ihre Bedeutung; nur in Beziehung auf die Masse bleibt sie bestehen. Setzt man ferner die Elemente der Masse als ausdehnungslos — wie man doch wohl beim Mangel eines ausgedehnten Raumes muss — so scheint nichts der Unendlichkeit der Masse zu widersprechen. Nun begreift aber unser Monismus jenes eine wahrhaft Seiende als Entwicklung einer Idee (oder des Unbewussten). So viele Theilgedanken diese Idee nun auch haben mag, so sehr ihr Sinn der Gliederung in einzelne Elemente bedarf, so muss doch, da jedes Element eben einem Theilgedanken entspricht, ihre Zahl begrenzt sein. Es ist ja eine Idee, die sich entwickelt. Jeder Theilgedanke muss also zum Ganzen in einem bestimmten Verhältnisse stehen, er muss einen integrirenden Bestandtheil des Ganzen bilden, was er nicht könnte, wenn seiner unendlich viele wären, da die Bedeutung der Einzelnen dann eben unendlich klein, mithin nicht von einer bestimmten Grösse sein könnte. An diesem Schlusse wird auch nichts geändert, wenn man nicht ein einzelnes Element, sondern eine Gruppe derselben als Repräsentanten eines Theilgedankens auffasst. Denn da dieser Theilgedanke doch einen bestimmten Werth besitzen soll, muss auch jedes der ihn constituirenden Elemente in einem bestimmten Werthverhältniss zu ihm stehen, also einen bestimmten, nicht unendlichen Bruchtheil bilden. Man sieht leicht, dass hier Alles darauf ankommt, wie die Entwickelung jenes Seienden zu denken ist. Will man mit Hartmann die Realisirung eines Weltplanes annehmen — ihm ist die Entwickelung des Bewusstseins Ziel des Weltprocesses — so muss der Gang dieser Evolutionen mit allen ihren Phasen bereits im Sinne des Unbewussten vorgedacht sein, denn Realisirung des Willens setzt doch voraus, dass das gewollte Ziel in der Vorstellung enthalten ist. Es muss also jedem Willenstheil (sit venia verbo), wie er sich in den Elementen der Wirklichkeit ausdrückt, eine abgemessene Theilwirkung zugedacht sein und die Endlichkeit der Elemente ihrer Zahl nach ist unumgängliche Voraussetzung. Lotze drückt sich über die Natur seines wirklich Seienden sehr vorsichtig nur in Analogien aus; aber sobald er nur zugibt, dass die

Welt als Ausdruck jenes letzten Princips nicht bloss ist, sondern zugleich auch etwas bedeutet, ist die numerische Endlichkeit der Elemente ja nicht zu leugnen.

Von eigenthümlichem Interesse ist die Frage nach ihrer Constanz. Die naive Anschauung hegt felsenfesten Glauben an die Beständigkeit der Materie im Wechsel ihrer Erscheinungen, und die Unzerstörbarkeit des Stoffes involvirt bei ihr auch die Unmöglichkeit neuer Entstehung derselben, so dass der Bestand immer derselbe bleibt. Diese Annahme, die ja allerdings für jede realistische Weltanschauung ihren guten Sinn hat, weil alle Gesetzmässigkeit des Geschehens und die causale Verknüpfung der Erscheinungen darauf beruht, verliert indess für unsern Standpunkt jeglichen Werth. Wo es nur darauf ankommt, dass, was geschieht, dem Sinne einer Idee entsprechend geschieht, ist es offenbar unwesentlich, ob dies Geschehen heute auf x Elemente, morgen auf x und y vertheilt wird. Das einzige Resultat ist, dass die x Atome die intendirte Wirkung eben so rein und vollständig hervorbringen, als die x und y. Die Gedanken hierüber stehen in engstem Zusammenhang mit der Frage, wie durch die Existenz des All-Einen der Weltlauf zu Stande kommt; es ist deshalb nothwendig, die vulgären Ansichten hierüber auf ihre Stichhaltigkeit zu untersuchen, bevor man den ursprünglichen Gedanken weiter verfolgen kann.

Erkennen besteht für uns im Kennenlernen der festen Beziehungen, in denen die Dinge unter sich stehen, denn wir wissen von ihrem Sein stets nur soviel, als sie durch das Verhältniss zu andern bekunden. Wer die Welt als zusammenhängende Einheit begreifen will, setzt deshalb voraus, dass allen vorkommenden Beziehungen eine gemeinsame zu Grunde liegt, dass sie alle sich auf einen gemeinsamen Ausdruck bringen lassen. Die Naturforschung glaubt denselben in den mechanischen Gesetzen der Atombewegung gefunden zu haben; dieselben erklären ihr das „Wie" des Geschehens, während der Grund, dass etwas geschieht, in der allumfassenden Causalität liegen soll. Nun hat es freilich nie an einer durchdachten Kritik gefehlt, welche jenen Beiden ihre transscendente Gültigkeit bestritt; dennoch blieb nichts übrig, als in

der Praxis immer wieder darauf zurückzukommen. Und in der That muss, wie wir eben sahen, jeder Versuch einer Naturerkenntniss auf die Annahme feststehender Beziehungen sich stützen, für welche der Mechanismus der präciseste, ja ein unentrinnbarer Ausdruck ist. Allein wenn denn nun auch die Welt nur soweit Gegenstand der Erkenntniss ist, als sie Mechanismus ist, so sind doch zwei weitere Annahmen, die die Naturwissenschaft für unbestreitbar hält, durchaus willkührlich. Denn allerdings würde die Allgemeinheit mechanischen Verhaltens nothwendig sein, wenn es aus der Natur der Materie selbst hevorginge, d. h. wenn die Kraft der Anziehung als ein Reales nachweisbar wäre, während in Wirklichkeit das Gravitationsgesetz der Ausdruck eines thatsächlichen Verhaltens ist, dem eine Kraft der Anziehung als plausibler Erklärungsgrund untergeschoben wurde. Was wir mit Sicherheit sagen können, ist nur soviel, dass sich ein Theil des Weltganzen (über die relative Grösse desselben in Beziehung zum Ganzen fehlt uns jede Spur einer Kenntniss) so verhält, als ständen die Dinge in festen Beziehungen zu einander. Auch unser idealistischer Monismus kann deshalb die Gültigkeit des Mechanismus, als Ausdruck dieser Beziehungen für die ganze erkennbare Welt, nicht leugnen wollen. Nur misst er ihm freilich eine für das Zustandekommen des Weltprocesses nur untergeordnete Bedeutung bei. Es hätte ja leicht sein können, dass unser eines Seiende die Verhältnisse seiner Theilgedanken untereinander gar nicht in feste, ein für allemal gültige Normen gebracht hätte; alsdann würden wir, gesetzt es hätte auch unter solchen Umständen Wesen von menschlicher Logik geben können, von der Welt gar nichts verstehen; sie würde uns ein Bündel von Thatsachen sein, deren keine mit der andern etwas gemein hätte. Möglicher Weise hat nun das Seiende einen erheblichen, vielleicht hat es nur einen verschwindend kleinen Theil seines Inhalts so geordnet, sich für die übrigen ein beständiges freies Gestalten vorbehaltend. Haben wir denn auch nur eine Ahnung davon, wieviel von der wirklichen Welt wir mit unsern Sinnen erfassen und ob von diesem vielleicht sehr kleinen Theil uns wiederum nicht die meisten Beziehungen der Dinge unter sich

verborgen bleiben? Möglich, dass die Anzahl der zu festen Verbindungen zusammengeordneten Elemente constant bleibt, möglich, dass sie je nach den Weltperioden wechselt, derart, dass in Perioden lebhaften Geschehens und gewaltiger Ereignisse dies freie Eingreifen des Seienden reichlicher stattfindet. Möglich, dass es dem Orte nach wechselt, so dass bald diese, bald jene Gruppen fest auf einander bezogener Elemente mit Raumzeichen versehen werden; möglich endlich, dass die Verfahrungsweisen des All-Einen überhaupt nicht auf dies endweder-oder des freien Eingreifens oder der mechanischen Structur beschränkt, sondern dass noch andere, für uns unfassliche, vorhanden sind.

Zu den eben beregten Fragen verhalten sich Lotze und Hartmann übereinstimmend. Beide lassen dem Mechanismus alle Gerechtigkeit widerfahren, aber Beide erkennen an, dass er im Ganzen der Welt von durchaus untergeordneter Bedeutung sei, nicht bloss, weil er nicht das wirkliche Verfahren ausdrückt, sondern nur eine Abstraction der Wissenschaft ist, sondern weil sich die Thätigkeit jenes All-Einen in ihm keineswegs erschöpft. Was nun eine feste Zusammenordnung von Elementen zu ein für allemal bestimmten Wirkungsweisen für Bedeutung im Sinne des All-Einen besitze, lässt Lotze, immer besorgt anthropomorphistische Anschauungen in die Sphäre des Transscendenten hineinzutragen, ganz in suspenso. Hartmann ist kühner. Ihm hat der Mechanismus für sein Unbewusstes einfach den Werth, den die Construction einer sinnreichen Maschine für den Arbeiter hat, den sie einer stets wiederkehrenden Arbeit überhebt (Philos. d. U. II. 275). Das Unbewusste „erspart sich einen Theil seiner Eingriffe durch eigens dazu hergestellte Mechanismen oder auch durch geschickte Benutzung äusserer Verhältnisse". Hierbei hat Hartmann „den Kampf um's Dasein und die ohnehin schon vorhandenen Kraftwirkungen der Atome" im Auge, also doch wiederum Vorgänge, die entweder auf Mechanismen oder andersgeartete feste Ordnung zusammenwirkender Elemente zurückzuführen sind. Offenbar ist ihm aber das freie Eingreifen des All-Einen die Hauptsache, denn „wieviel Mechanismen auch das Unbewusste zur Erleichterung seiner Arbeit

benutzen möge, so können diese doch niemals das fortwährende directe Eingreifen entbehrlich machen, denn sie gehen ihrer Natur nach auf eine Classe gleichartiger Fälle, während in Wirklichkeit jeder Fall sich vom andern unterscheidet (l. c. 276). In der That würde ja jedes Element sich von andern schon dadurch unterscheiden, dass es sich an einem andern Raumpunkt befindet, bez. andere Raumzeichen besitzt. Macht jedes derselben beim Zustandekommen einer Wirkung innere Zustände durch, die sich nach der Gesammtheit seiner Beziehungen richten, so müssen diese inneren Zustände bei jedem verschieden sein. Da die Aufeinanderfolge dieser Zustände das repräsentirt, was wir Wirkung nennen, so ist gleiche Wirkung, wie sie der Mechanismus heischt, bei durchweg verschiedenen inneren Zuständen offenbar nur unter Zuhülfenahme eines Agens zu denken, welches die Zustände applanirt, sie dem vorliegenden Falle „anpasst". Wenn so selbst der Mechanismus nur unter Voraussetzung eines Nichtmechanischen verständlich wird, so erscheint naturgemäss das freie Eingreifen des All-Einen als die bei Weitem wichtigere und universelle Gepflogenheit im Laufe der Welt. Es hat deshalb nichts Wiedersinniges mehr, anzunehmen, dass nicht bloss die Zahl der mechanisch zusammengeordneten Elemente, sondern die Zahl aller vorhandenen Elemente wechselt; sie muss nur (Lotze, Metaph. 463) „in jedem Augenblicke vollständig diejenige sein, welche die Verwirklichung jenes Gedankens (des All-Einen) verlangt und seine lebendige Wirksamkeit hervorbringt".

Hier sei noch einmal der Anschauungsform gedacht, deren transscendente Gültigkeit eben so oft bestritten, als ihre Nothwendigkeit für unsere Weltanschauung betont wurde: der Causalität. Die allgemeine Zusammengehörigkeit der Dinge nach der Ursache und Wirkung ist ursprünglich wohl aus keinem andern Grunde behauptet worden, als weil wir selbst in den Erfahrungen unseres handelnden Lebens der Zusammenhänge der Ereignisse uns bewusst werden. Wir wissen: ich stosse an das Glas (das unter besonderen Umständen sich befindet) und es fällt vom Tisch. Des Zusammenhangs zwischen Stoss und Fall werden wir uns unmittelbar in der Form der

Causalität bewusst. Das Experiment liefert uns weiter den Satz: wenn die zureichenden Gründe vorhanden sind, tritt die Wirkung ein. Es ist nun an dieser Stelle gleichgültig, wie wir dazu kommen, dieser unserer Erfahrung allgemeine Geltung zuzuschreiben; immer aber gelangt die logische Analyse des Processes zu dem Resultat, dass wir ein a und ein b stets zusammen s e i e n d vorfinden, ohne seine Zusammen- g e h ö r i g k e i t nachweisen zu können. Eben diese Zusammengehörigkeit erklärt sich nun aus dem Sinne des All-Einen, das eben diese Gruppirung seiner Theile für zweckgemäss hielt. So wird zwar die objective Bedeutung der Causalität aufgehoben, zugleich aber ihr eigentlicher Inhalt, nämlich das Zusammengehören zweier Elemente, unabhängig von der naturwissenschaftlichen Beschränkung gemacht. Denn mit dem Mechanismus hat derselbe nichts mehr zu thun: das All-Eine kann die Elemente so zusammenordnen, dass ihre Wirkungen nach dem mechanischen Gesetz zu erfolgen scheinen, aber es kann sie auch anders verketten, ohne dass sie deshalb aufhören, im Sinne des All-Einen zusammen zu gehören. Die Ursache, dass a und b stets zusammen i s t, wird nun nicht mehr in einer realen Causalverknüpfung gefunden, sondern in dem logischen Process des einzig Seienden. So kann Hartmann die Frage kurz und klar in dem Satze lösen: Die Causalität ist als logische Nothwendigkeit begriffen, die durch den Willen Wirklichkeit erhält (l. c. 450).

Dass uns diese logische Nothwendigkeit als Ursache und Wirkung in der Form der Causalität bewusst wird, führt uns endlich auf das Verhältniss des All-Einen zum seelisch-leiblichen Organismus. Hier liegt gleich zu Anfang die Gefahr eines Missverständnisses nahe. Wer sich über der Strenge wissenschaftlichen Denkens noch Empfänglichkeit für die Regungen des Gemüthes bewahrt hat, wünscht niemals sehnlicher, dass die Alleinherrschaft der mechanischen Anschauung gebrochen werde, als wenn auch sein geistiges Ich sich der Botmässigkeit dieses Herrschers fügen soll. Nichts liegt deshalb näher, als der triumphirende Gedanke, nun sei es ja gewiss, dass die Seele jede mechanische Bedingtheit abwerfen und rein als Abglanz jenes All-Einen, in völliger Sonderheit

ihrer Lebensbedingungen und in völliger Freiheit ihrer Lebensäusserungen dastehen könne. Allein nichts würde voreiliger sein. Denn was sollte uns jener Gedanke werth sein können, wenn er ewig Meinung, Phantasie bliebe, niemals bewiesen und erst dadurch zum Fundament einer sittlichen Weltanschauung werden könnte? Da nun für uns jede Erkenntniss natürlicher Dinge — und auch die Seele würde hier unter diesen Begriff fallen, — nur in der Ergründung ihrer festen Beziehungen besteht, so würden wir mit Gewissheit vielleicht höchstens aussagen können, dass solche festen Beziehungen, die unter dem Bilde eines Mechanismus verlaufen, für die Seele nicht nachweisbar sind. Da uns aber, obwohl wir die Möglichkeit anderer Verknüpfungsformen der Elemente zugeben müssen, doch eine allgemeine Bestimmung fehlt, auf welche wir solche projiciren, an der wir sie messen könnten, so würden wir nie eine anderweitige strenge Bedingtheit der Seele leugnen, nie ihre Freiheit behaupten können. Zudem ist es eine Selbsttäuschung, wenn wir glauben, mit der durchgängigen Freiheit seelischen Lebens etwas zu gewinnen. Wir wissen ja genugsam, dass wir trotz des Bewusstseins dieser Freiheit, das wir mit uns herumtragen, gar keinen Einfluss auf die Verknüpfung unserer Vorstellungen, auf die Gestaltung unserer Schlüsse und Urtheile haben. Wollen wir uns nicht selbst zum Narren machen, so müssen wir das Alles hinnehmen, wie die logischen Gesetze es uns befehlen. Mithin würden wir nur von der Freiheit des Willens etwas haben, nämlich das Bewusstsein sittlicher Verantwortlichkeit und dadurch bedingten sittlichen Werthes. Denn ob es gleich möglicher Weise eine objective Begründung der Ethik gibt, so existirt in unserem Bewusstsein doch keine Einrichtung, die uns das sittliche Handeln ebenso selbstverständlich macht als das Denken in den Bahnen logischer Gesetze. Wie aber diese Freiheit des Willens gedacht werden muss, liegt nicht ohne Weiteres auf der Hand. Dass wir nicht in jedem Moment alles Beliebige wollen können, wird Niemand mehr bezweifeln. Wenn aber eine Abhängigkeit des Willens besteht, derart, dass er sich nur auf eine bestimmte von allen, gleichzeitig im Bewusstsein vorhandenen Vorstellungen richten kann,

nämlich auf die, welche entweder durch grössere Lebhaftigkeit oder durch den Reichthum ihrer Associationen am nachhaltigsten in das Blickfeld der Aufmerksamkeit tritt: wie soll er dann überhaupt jemals frei sein können? Die Vorgänge bleiben sich in jedem Falle gleich; soll man nun annehmen, dass der Wille, zu dessen wesentlichen Eigenthümlichkeiten es eben gehört, an der lebhaftesten Vorstellung haften zu bleiben, zugleich die Fähigkeit besässe, eine schwächere zu bevorzugen? Das wäre denn doch eine völlige Unmöglichkeit; die Veranstaltung im seelisch-leiblichen Organismus, die dem Willen seine Wege anweist, wäre für ihn keinen Augenblick verbindlich, was sie doch sein sollte und wozu sie getroffen ward. Wollte man annehmen, es finde in solchem Fall eine Abänderung in der Intensitätsscala der Vorstellungen statt, so dass die, deren sich der Wille bemächtigen würde, falls er frei wäre, nun die lebhafteste würde, so könnte doch diese Abänderung nicht wieder durch den Willen erfolgen, weil jene Vorstellung alsdann, um von ihm gewählt zu werden, bereits die lebhafteste sein müsste. Nur dadurch würde sie ja den Willen veranlassen können, behufs der späteren Wahl ihre Lebhaftigkeit zu wollen. Es ist deshalb nicht einzusehen, jemals, falls überhaupt eine mechanische Thätigkeit im seelisch-leiblichen Organismus in Uebereinstimmung mit den sichersten Resultaten physiologischer Psychologie angenommen wird, der Wille soll frei sein können. Indess liegt die Bedeutung des Indeterminismus eigentlich nur in der These, es müsse bei gleichen centripetalen, d. h. Vorstellungen bildenden, Processen, nicht nothwendig jedesmal dasselbe centrifugale gewollte Resultat herauskommen. Erinnern wir uns nun, wie die Thätigkeit des All-Einen auch in den mechanischen Veranstaltungen nicht entbehrt werden kann, und wie dasselbe durch nichts gehindert werden kann, seinen Theilen je nach den Anforderungen des zu verwirklichenden Gedankens bald grössere, bald geringere Lebhaftigkeit des Wirkens zu verleihen oder in ein und denselben Fluss des Geschehens bald mehr, bald weniger seiner Elemente zu verwickeln, so hat es nichts Widersinniges, anzunehmen, dass eine im gewöhnlichen Verlauf der Sache gebildete Vorstellung bald mit geringerer, bald

mit grösserer Intensität in das Blickfeld der Aufmerksamkeit tritt. Hierbei ist noch nicht betont, dass die Richtung, in welcher Phantasie und Denken zu gehen gewohnt sind, von grossem Einfluss auf die relative Lebhaftigkeit künftiger Vorstellungen ist, dass ferner geschehene Willensacte die mit ihnen verbundenen Vorstellungen viel intensiver dem Gedächtniss einprägen, als andere in ihm zu haften vermögen. So vermag das All-Eine in den Bahnen des seelisch-leiblichen Mechanismus wohl die Willensacte gemäss den Forderungen des Indeterminismus zu gestalten, ohne dass der Wille selbst das eine Mal nach andern Gesetzen functionirte, als das andere Mal. Freilich ist es eben deshalb auch dann nicht frei, denn das All-Eine ist es, was ihn leitet. Allein er ist ein Theil dieses All-Einen, so gut als der übrige leiblich-seelische Organismus, participirt zu seinem Theil am Bewusstsein desselben und muss deshalb das Bewusstsein der Freiheit haben, weil eine Wesenseinheit zwischen ihm und jenem stattfindet.

Die eben skizzirte Art des Einflusses eines wahrhaft Seienden auf die Willensrichtungen ist eine mögliche Form, sie ist aber nicht die einzig mögliche. Hartmann spricht von „Eingriffen des Unbewussten in menschlichen Gehirnen, welche den Verlauf der Geschichte auf allen Gebieten der Culturentwickelung im Sinne des vom Unbewussten beabsichtigten Zieles bestimmen und leiten". (l. c. II, 276.) Lotze will „die wirkliche Freiheit ganz neuer Anfänge" vertreten. Für das Erstere mag eine Beeinflussung des Willens im dargelegten Sinne ausreichen, denn durch eine zweckmässige Leitung menschlicher Handlungen lässt sich offenbar jeder gewünschte Gang der Culturentwicklung herbeiführen, ohne dass im Allgemeinen der Naturlauf alterirt wird. Letzteres hingegen lässt sich nur so verstehen, dass durch Neuschöpfung von Elementen oder durch neue Gruppirung vorhandener die Anfänge von Causalreihen gebildet werden, die ganz neue Gegenstände, und nie vorher gefasste Vorstellungen zu Stande bringen. Vielleicht lässt sich auf diese Art am einfachsten die Thatsache der Entwickelung in jedem Sinne erklären. Auch diese nämlich scheint nur dem oberflächlichsten Denken etwa selbstverständlich zu sein. In Wahrheit ist es umgekehrt: selbst-

verständlich ist höchstens eine Fortdauer in gleichem Niveau. Entwickelung beruht auf Differenzirung und selbstständiger Ausbildung der Theile, im ursprünglichen Ganzen kann aber seiner Natur nach nur die Tendenz auf Erhaltung, nicht auf partielle Vernichtung liegen, wie sie die Entwickelung mit sich bringt. Dies Princip der Differenzirung ist also erst secundär in die Dinge hineingetragen, wenigstens ideell, wenn es auch realiter in der ersten Anlage zu ihrer Wirklichkeit enthalten sein mag. Aber selbst dies Letztere ist nicht wahrscheinlich, denn die Entwicklungsfähigkeit ist nicht bestimmten Dingen ausschliesslich zugewiesen, andern endgültig versagt, sondern viele entwickeln sich, sobald die passenden Umstände eintreten, während sie früher constant waren, oder werden constant, nachdem sie sich bisher entwickelt hatten. Dies Letztere wäre allenfalls so zu verstehen, dass die ursprünglich in sie gelegte Anlage zur Differenzirung gleichsam abgelaufen sei; das Erstere ist zwar allenfalls begreiflich, aber setzt sehr merkwürdige Combinationen voraus. Denn damit jede Differenzirung, die auf den Anreiz der äusseren Umstände eintritt, einen Fortschritt involvire und nicht blos Veränderung sei, muss erstens unter den zuerst entstandenen Veränderungen eine bereits wirkliche Verbesserung sein; gerade diese müsste dann ausgesucht und alle an ihr weiter zu Tage tretenden Veränderungen müssten fortlaufend Verbesserungen werden. Für das Reich der Organismen haben die Darwin'schen Lehren eine Erklärung dieser Umstände versucht; allein gerade das Wesentliche haben sie nicht erklärt. Von der ersten, geringfügigen Abänderung hat der Organismus im Kampfe um das Dasein ja noch keinen Vortheil. Allein wenn er ihn auch hätte: wie kommt es, dass fortlaufend Aenderungen in dieser bestimmten Richtung stattfinden? Da das Schneehuhn von seinem weissen Federkleid Vortheile hat, so mag es sein, dass Junge mit weissen Flecken bereits mehr Aussicht zum Gedeihen und zur Nachzucht haben. Das Gesetz der Vererbung würde nun aber doch bloss das Vorhandensein ähnlicher Flecken beim Nachwuchs erklären; das Auftreten grösserer und reichlicherer Flecken bliebe doch wieder Zufall. Und doch müssen viele Generationen hindurch die Flecken sich

permanent vergrössern, damit das endliche vernünftige Entwicklungsziel herauskomme. Einfacher ist es jedenfalls, mit Lotze die Anfänge neuer Causalreihen anzunehmen, derart, dass das All-Eine freie Eingriffe in den gesetzmässigen Verlauf der Bildung aus dem Ei vollzieht. Das hat auch Hartmann gemeint, wenn er (Wahrheit und Irrthum im Darwinismus) von einer „heterogenen Zeugung" spricht.

Wer einigermassen den Verstand, den er auf die zweckmässige Ordnung seines Lebens verwendet, auch für einen unbefangenen Einblick in das Weltganze verwerthet, der sollte doch darauf kommen, dass die Thatsache der Weltentwicklung den Gedanken an eine Zwecksetzung sehr nahe legt. Fest steht jedenfalls das: begreifen lässt sich diese Entwicklung nur unter jener Voraussetzung. Und es ist doch sonst allenthalben üblich, unter zwei Möglichkeiten diejenige anzunehmen, die am meisten erklärt! Es ist hier nicht am Platze und mag etwa einer künftigen Studie vorbehalten bleiben, den Werth eines idealistischen Monismus für unser seelisches Leben und seine Erklärung hervorzuheben. Nur auf eines sei noch kurz hingewiesen. Welcher Art auch jenes All-Eine sei und welcher Art der Gedanke, den es durch das Sein verwirklicht: da menschliches Handeln in den Bestand und in die Gestaltung der Welt einzugreifen vermag, so kann es sowohl im Sinne des All-Einen, als auch gegen seinen Sinn erfolgen. Es liegt deshalb nahe, an ein ethisches Gesetz zu denken, das universale Gültigkeit hat, weil es den Sinn der Weltentwicklung, menschlichen Denkformen entsprechend, enthält. Darin, und im Bewusstsein des Inbegriffenseins in einen universalen Process liegt für uns ein religiöses Motiv. Freilich hilft dasselbe — um an ein Wort Dubois-Reymonds bei Gelegenheit einer Kritik der Straussischen Verehrung des Universums zu erinnern — es hilft über das Elend eines Saales voll Krebskranker nicht hinweg. Allein es leistet doch wohl auch hier soviel als der wunderliche Glaube an eine göttliche Prüfung und Vorbereitung für die Ewigkeit. Denn, worauf es ankommt: ist das irdische Leiden eine Quelle für die Erhebung und Läuterung des Geistes zu einer anderen, höheren Gestaltung, zu einem ewigen Sein, so taucht auch

für uns der Gedanke auf, dass nicht jede Gestaltung des geistigen Lebens für das All-Eine von gleichem Werthe sein wird. Vielleicht haben manche ihren Zweck mit dem Zerfall des Leibes erfüllt und das All-Eine gestaltet ihre Elemente zu andern Verbindungen um; andere haben vielleicht die Idee desselben so in sich ausgebildet, dass ihre Bedeutung für die Welt in diesem ihrem seelisch-leiblichen Leben noch nicht erschöpft ist. Sie mögen vielmehr in geschlossener Form fortdauern, oder neue Verbindung mit einem andern Organismus eingehen, je nachdem der Gedanke des wahrhaft Seienden, dessen Theile sie ja sind, dies fordert. Lotze wie Hartmann erörtern diesen Gedanken, freilich nicht als Glied einer geschlossenen Weltanschauung, sondern als Phantasie. Allein es kann doch wiederum nur ein Lob für eine Weltanschauung sein, dass sie innern Reichthum genug hat, um auch der Phantasie Nahrung zu geben. Die mechanisch-materialistische Weltauffassung vermag dies nicht und das würde, wenn sie wahr wäre, dem empfindenden Menschen am schwersten zu tragen sein: dass sie alle Blüthen knickt und, indem sie den Geist beschäftigt, das Herz verdorrt.

Dr. G. Hartung.

Noch einmal Leibniz und Geulinx.

Im Mai-Junihefte dieser Blätter habe ich eine kurze Notiz darüber erscheinen lassen, dass in Folge der Anregung und Bitte meiner Schrift über „Leibniz und Geulinx mit besonderer Beziehung auf ihr beiderseitiges Uhrengleichniss" Tübingen 1884 [1]), mir von verschiedenen Seiten in der dankenswerthesten Weise einer echt wissenschaftlichen Solidarität Mittheilungen zugekommen seien über vorhandene, resp. glücklich wieder aufgefundene Ausgaben der Geulinx'schen

1) Dieselbe führt verbessernd die Untersuchung einer früher von mir veröffentlichten Schrift: „Arnold Geulinx als Hauptvertreter der okkasionalistischen Metaphysik und Ethik", Tübingen 1882. fort.

Ethik, insbesondere über die von mir vornehmlich gewünschte notenlose Originalausgabe von 1665 in Leiden. Weil damals (in den letzten April- und ersten Maitagen d. J.) die zwei mir wichtigsten Ausgaben von 1665 (Leiden) und 1675 (Strassburg) noch von Herrn Archivar Van der Haeghen in Gent belegt und benützt waren, musste ich mit ihrer Beschaffung und der Lieferung näherer Notizen über alle zusammen noch eine Weile warten und konnte dieselben nur für später versprechen. Natürlich wusste ich dabei nicht, wie ich inzwischen von ihm selbst erfuhr, dass E. Zeller in Berlin, wie er sagt veranlasst durch meine neueste Arbeit über Leibniz und Geulinx, der Sache seinerseits schon nachgegangen sei, selbstverständlich gleichfalls ohne von den, mir von verschiedenen Seiten zugekommenen Eröffnungen wissen zu können. Nachdem nun ein Gelehrter von Zeller's Gründlichkeit und Pünktlichkeit das Ergebniss seiner literarhistorischen Nachforschungen in dem Sitzungsbericht der Berliner Akademie vom 19. Juni 1884 (XXXI) unter dem Titel „Ueber die erste Ausgabe von Geulincx' Ethik und Leibniz' Verhältniss zu Geulincx' Okkasionalismus" veröffentlicht hat, hiesse es Eulen nach Athen tragen, wollte ich im nunmehrigen Besitz von sechs der betreffenden Ausgaben (1665, 1675, 1683, 1691, 1696 und 1709) Dasselbe noch einmal thun. Es erübrigt mir daher nur, da die Ausgabenfrage nun doch einmal im Flusse ist, zu Zeller's Notizen Einiges nachzutragen, indem mir insbesondere, vermittelt von unserem Fachcollegen Prof. Dr. P. Hoffmann an der Staats-Universität in Gent, durch die grosse Freundlichkeit des dortigen Herrn Archivars V. Van der Haeghen die denkbar beste Quelle in dieser Frage zur Verfügung steht [1])

1) Der genannte Herr beschäftigt sich nämlich schon seit geraumer Zeit mit ausgedehnten Specialstudien über den lange verkannten Geulinx, und hat durch eigene Bemühungen, sowie durch die Mithülfe seines Vaters, des Herrn Bibliothekar Van der Haeghen in Gent, allmälig Alles von und über jenen Philosophen noch in Europa Befindliche glücklich zusammengebracht. Obwohl er mir aufs Entgegenkommendste sein vollständiges Verzeichniss sämmtlicher Geulinx'schen Schriften und Ausgaben zur Disposition stellt, hielte ich es doch für indiscret, dasselbe meinerseits hier abdrucken zu lassen, und erlaube mir nur, die werth-

Für's Zweite habe ich sodann meine eigene Auffassung des Verhältnisses von Leibniz und Geulinx in dem beregten Punkt, wie ich sie in meiner Schrift von diesem Frühjahr gegeben, mit den nunmehr nöthig gewordenen Modificationen gegen Zeller's jetzige Behandlung der Sache zu vertheidigen, d. h. seinen Versuch des Nachweises der Entbehrlichkeit meiner dort entwickelten Hypothese in aller Unbefangenheit zu prüfen.

1. Die dem Publikum jetzt glücklich wieder bekanntgemachte notenlose Originalausgabe der Geulinx'schen Ethik von 1665, auf welche meine Conjectur mit Erfolg zielte, befindet sich, soviel man weiss, einzig in Leiden. Dass sie übrigens ursprünglich nicht den Titel *γνῶθι σεαυτόν* sive Ethica führte, theilte mir seiner Zeit Herr Van der Haeghen mitsammt dem richtigen Titel gleichfalls mit, und gedachte ich dies zu publiciren, was jetzt überflüssig ist. Bekannt ist, dass Geulinx selbst, natürlich nur vom ersten Tractat, auch eine vlämische Version veröffentlichte, aus der sich in den Notenausgaben nicht nur theilweise wörtliche Citate finden, sondern aus deren hier und da etwas abweichendem und ausgeführterem Text, nach der Notiz der Typographen von 1675 an, Bontekoe die Buchstabennoten seiner Ausgabe in lateinischer Rückübersetzung gibt. Herr V. schreibt mir, dass, während die Geulinx'sche Uebersetzung des ersten Tractats selbstverständlich zwischen 1665 und 69 fällt, die vlämische Ausgabe der ganzen Ethik mit allen Noten zu Dordrecht 1690 und ebendaselbst wieder 1697 erschienen sei. Da sie aber nicht einmal von ihm aufgefunden werden konnte, ist sie wohl für verloren zu achten. — Die nun doch wohl definitiv erste mit Noten versehene Editio posthuma der ganzen Ethik von Bontekoe-Philaret 1675 [1]) befindet sich ausser im Besitz Dr. Berthold's in Ronsdorf und auf den Bibliotheken von

---

vollen, auf unseren speciellen Zusammenhang bezüglichen Notizen daraus zu entnehmen. Im Uebrigen verweise ich auf die bald erscheinende eingehende Monographie Herrn V.'s, welche dem gelehrten Publikum auch in Deutschland gewiss sehr willkommen sein wird.

1) Vollständiger Titel bei Zeller a. a. O. S. 1, Anm. 1.

München und Strassburg, was Zeller anführt, auch noch im britischen Museum (Notiz von W. Windelband), die Ausgabe von 1683 ausser bei Berthold auch noch in der Bibliothek des Realgymnasiums in Rathenow (woher ich sie Dank einer Notiz von E. Du Bois-Reymond dermalen habe) und endlich in Oxford (Mittheilung von Windelband und Van der Haeghen). Einiges Genauere über sie nachher! — Die bei Sigwart in der Schrift „Die Leibniz'sche Lehre von der praestabilirten Harmonie", Tübingen 1822, S. 50. 150. 151, erwähnte und auch Zeller nur aus dieser Notiz bekannte Ausgabe von 1691 habe ich hier, wo sie demnach seiner Zeit benützt wurde, nicht mehr auffinden können, dagegen auf Grund einer Information des Herrn Van der Haeghen aus der Universitätsbibliothek in Breslau erhalten. Sie hat den von früher wenig abweichenden Titel: *Γνωθι σεαυτον* sive Arnoldi Geulincs (dum viveret) Med. ac Philos. Doct. Lovanii primum, post Lugd. Bat. Profess. eximii Ethica post tristia — — — opposita per Philarethum. Editio prioribus Auctior et emendatior. Amstelaedami (sic!) Apud Janssonio — Waesbergios 1691. Die letzte Zahlziffer ist etwas undeutlich gedruckt, daher das Buch in der Breslauer Bibliothek als im Jahre 1692 erschienen aufgezeichnet ist. Indem es abweichend von früher, aber wie die fortan folgenden Ausgaben, den ersten und die fünf weiteren Tractate sammt der angehängten Chreia philosophica fortlaufend paginirt, gibt es in 12° auf XXVIII und 402 resp. 416 Seiten genau dieselben Stücke, wie seine vollständigen Vorgänger von 1675 und 1683. Insbesondere hat es auch die ganze frühere Bemerkung der Typographen an den Leser mit der Angabe über den Unterschied der Zahl- und Buchstabennoten. Hiernach ist die Vermuthung auf S. 50 meiner zweiten Schrift hinfällig, dass jene detaillirte Auskunft in der von Sigwart benützten Ausgabe offenbar weggefallen sei. Wenn Sigwart a. a. O. S. 150 f. trotzdem blos den ersten Theil des betreffenden Buchdrucker-Avis' gibt, so beweist schon dies, worauf ich nachher noch extra zu reden komme, wie wenig ihm an der für mich in meiner zweiten Schrift wichtigsten Gedankenverbindung und Spur lag, resp. dass er sie gar noch nicht hatte.

Was das Prädikat „editio prioribus auctior et emendatior" betrifft, so finde ich keine Vermehrungen; die Verbesserungen aber bestehen lediglich in formalen Correcturen handgreiflicher Buchstabendruckfehler, während Alles, was von Fehlern der älteren Ausgaben belangreicher und sachlich sinnstörend ist, theilweise trotz des Winks im Errata-Verzeichniss von 1675 weitergeführt wird (vgl. 1675, I. 140. Anm. c und II, 37: nicht verbessert in 1691 S. 125 u. 284 med. und unten). Ganz dasselbe geschieht in der Ausgabe von 1683 contra 1675. Und da sich überdem nur in ersterer der starke Verstoss auf der grossgedruckten Ueberschrift des letzten Tractats: Ethicae Tractatus Quartus statt Sextus findet, den die Ausgabe von 1691 ruhig übernimmt, so liegt die Vermuthung nahe, dass letztere Edition von 1691 gar nichts weiter sei, als ein mechanischer Abdruck der Ausgabe von 1683, nicht von 1675, nur ohne das nachher noch zu besprechende auffallende Bemühen der 1683er, im Format u. s. w. der Ausgabe von 1675 möglichst ähnlich zu bleiben. — — Bedeutsamer ist daher die Ausgabe von 1696, um auf diese überzugehen und das Erforderliche über sie zu bemerken, nachdem ich sie aus der Münchener (früher z. Th. Landshuter?) Bibliothek erhalten. Ihr etwas stärker veränderter Titel lautet: Arnoldi Geulincs (dum viveret) Med. ac Philos. Doct. hujusque in Academia Lugd. Batava Profess. Celeberrimi γνωθι σεαυτον sive Ethica post tristia — opposita per Philarethum [1]). Editio novissima ab innumeris mendis, quibus priores scatebant, accuratissime emendata. Cui accessit adhuc non editus Clariss. Cornelii Bontekoe eruditissimus et utilissimus Libellus de Passionibus animae. Cum Serie rerum, quae in Ethica tractantur. Amstelodami Apud Janssonio — Waesbergios 1696. Wer der Herausgeber sei, nämlich Johann Flender von Zütphen, erfährt man erst aus der, vom ersten Januar 1696 datirten Vorrede desselben zu dem posthumen Tractat des früheren Ethikherausgebers Bontekoe de passionibus animae, welchen Tractat Flender als

1) Hier wenigstens mit th geschrieben, während Flender sonst allerdings immer, wie Zeller a. a. O. S. 7 Anm. 4 bemerkt, richtig mit dem einfachen t schreibt.

„anima Ethicae Geulingianae" erstmals dieser seiner Ausgabe anhängt. Hiernach war er von den Verlegern der Edition von 1691 Janssonio — Wäsberg in Amsterdam aufgefordert, eine von denselben beabsichtigte neue Ausgabe der Geulinx'schen Ethik seinerseits zu revidiren, was er denn auch mit grösstem Fleiss gethan zu haben versichert: „Geulingii Ethicam summa cum attentione a capite ad calcem denuo perlegi et vel mille revera errata typographica sustuli, innumeras male positas disjunctiones correxi (sensum quae nunc obscurabant, nunc omnino corrumpebant), omissas addidi, accessoria facilioris intelligentiae causa parenthesibus saepe inclusi, et notas ipsas non semel praepostere et prorsus alieno loco ridicule positas suo restitui — — — Quibus hinc omnibus modis haec novissima Ethicae Geulingianae editio duobus prioribus revera est perfectior et auctior."

Sehe ich von dem beigegebenen Bontekoe'schen Tractat ab, der uns nicht berührt, so finde ich in dieser ersten Flender'schen Ausgabe des Geulinx folgende wesentlichere Veränderungen gegen bisher: Statt der ganz fallen gelassenen alten Typographenbemerkung von 1675, 83 und 91 mit der Unterscheidung der Buchstaben- und Zahlnoten erhalten wir eine neue mit der Anpreisung, wie Vieles Flender an den unzähligen Fehlern des früheren opus posthumum von Geulinx leider ohne die Unterstützung eines Autographon gebessert habe. Ferner findet sich die schon im Titel angekündigte Inhaltsangabe der Ethik (übrigens ganz am Schluss eine solche, hier noch nicht wie 1709 gleichfalls annoncirte, auch zu dem Bontekoe'schen Tractat de pass.). Zur Chreia philos. des Geulinx am Ende der Ethik, welche schon die Ausgaben von 1675 an haben, erscheinen hier 1696 erstmals Anmerkungen, wesshalb die Ueberschrift dieses Anhangs sagt: Cui accessere ipsius auctoris adhuc non editae breves notae analyticae. In der Ethik selbst wird nach dem Abschnittchen S. 7 „Seneca de vita beata" auf S. 8 der kurze Passus eingeschoben „Cartesius de methodo". Von wirklichen Sinnlosigkeiten, welche seither aus der Ausgabe von 1675 immer fortgeführt worden waren, ist verbessert die früher ganz durcheinander geworfene Anmerkung 8 (1675 S. 27; 1696

S. 32), ebenso Anmerkung 17 (S. 104 gegen 97). Dagegen ist die total falsche Stellung der Anmerkung 28 (1675 S. 140 statt 158; vgl. 1696 S. 128) abermals nicht verbessert, und da dies auch in die letzte Ausgabe von 1709 übergeht, so war hiernach die darauf bezügliche Verbesserungsmahnung im Druckfehlerverzeichniss von 1675 definitiv vergeblich! Relativ am wichtigsten für unseren Zusammenhang sind die mehrfachen Aenderungen im Wortlaut der Uhrengleichnissstelle Anm. 19, 1675 S. 139; 1696 S. 123 (worüber Zeller a. a. O. S. 8 Anm. 1 schweigt, weil seine dortige Textvergleichung ein anderes Princip verfolgt). Der alte Druckfehler von 1675 (und 1683): nec motus sequitur in membris meis in voluntatis meae — ist nach dem Vorgang von 1691 verbessert in: sequitur — — voluntatem meam. Fürs Andere lesen wir erstmals hier 1696 (und demnach dann auch 1709): sed qui motum indidit materiae et leges ei dixit, is idem — — statt: sed qui motum dedit. — — Ebenso ist der gleich darauf folgende Druckfehler von 1675, 1683 und 1691: quia aliquid me volente vult — verbessert in: quia alius id me volente vult; sicut pusio — — endlich der Wortlaut der drei bisherigen Editionen: cum motus adesset, voluntas vellet — verändert in: voluntas cum vellet — —

Auch sonst sind immerhin viele handgreifliche Druckfehler corrigirt. Trotzdem sind noch gehörig viele stehen geblieben oder neu entstanden; aber auch inhaltlich liegt ausser dem minutiösen oben Bemerkten keine Vermehrung des Geulinx'schen Werks selber und insbesondere seiner Noten vor. Daher muss auf das gebührende Maass reducirt werden, was der Titelvermerk über die höchste Accuratesse dieser Ausgabe von 1696 sagt, ebenso der Anspruch Flender's in der Vorrede zum Passionentractat, dass seine neueste Ethikausgabe omnibus hinc modis duabus prioribus revera perfectior et auctior sei; oder gar ist Skepsis am Platz gegenüber von der sehr leicht recht missverständlichen Anpreisung der Typographen, dass den Flender'schen Bemühungen „haec Ethica alteram sui partem debet".

Die Ausgabe von 1709, welche sich, wie man weiss, an sehr vielen Orten findet und seither fast ausschliesslich

benützt wurde, hat mit derjenigen von 1696 den bekannten, nur gegen den Schluss etwas variirenden Titel gemein, welchen Zeller a. a. O. S. 2 Anm. 6 überdem genau gibt, weshalb ich ihn übergehen kann. Ich bemerke nur im näheren Vergleich mit der, mir nun auch zur Hand seienden ersten Flender'schen Ausgabe von 1696, dass schon die allegorische Titelvignette der Ausgabe von 1709 gleich ist mit der erstmals 1696 beigebrachten, und sogar von derselben Platte genommen (wie identische Stichfehler z. B. rechts oben zeigen). Der Buchhändler heisst übrigens darauf in der orthographischen Willkür jener Zeit bei den Eigennamen Jansonio Waasbergios. Auch sonst sind die Aenderungen gegen 1696 völlig unwesentlich (u. A. wenn einigemal auf die frühere Flender'sche Ausgabe als editio superior Bezug genommen wird). Wir haben somit einen, bis auf die Seitenzahl (XXX u. 437 — sodann XVII u. 110) stimmenden einfachen Abdruck der Ausgabe von 1696 vor uns, der sich hierzu verhält, wie die Ausgabe von 1683 zu derjenigen von 1675.

Nicht unerwähnt will ich im Zusammenhang dieser Darlegung über die Ethikausgaben lassen, was mir zuerst Windelband als Notiz eines Bekannten in Oxford über ein dort befindliches, ausser in Ersch und Grubers Encyklopädie nirgends genanntes Schriftchen von Geulinx mittheilte. Dasselbe führt den schwerfälligen Titel: Arnoldi Geulincx Antverpiensis METHODUS inveniendi argumenta, quae solertia quibusdam dicitur, nunc novis rursum typis descripta et aliquot objectionibus ac responsionibus adversus Ethicam ejusdem auctoris adaucta (von Philaret) Lugd. Batav. apud Adrianum Severini 1675, 16° pp. 219 + 13. Diese Schrift, schon hiernach seiner Zeit von Geulinx selbst herausgegeben, ist wohl nach Windelband's plausibler Vermuthung (in einem Brief an mich) eine der beiden logischen Schriften, welche G. in der Widmung seiner Ethik an die Leidener Magistratsherren mit den Worten anführt: Libellos vobis in lucem edidi logicos duos: quorum alter palos et caementa solidando pavendoque fundo, alter intritam et ferrumen conferret, quibus haec inter se durata vincerentur et coalescerent. Wenn das genannte Büchlein von Oxford zu bekommen wäre, so könn-

ten am Ende wenigstens die objectiones et responsiones adversus Ethicam von einigem Interesse auch für uns sein. Uebrigens schreibt mir Herr Van der Haeghen, dass dasselbe (ed. I, 1663; II, 1675) eben in der zweiten Auflage sich ausserdem auch zu Rom befinde und von daher wohl in Bälde erhältlich sei.

Kehren wir zu den Ethikausgaben zurück, so dürften wohl mit den genannten, selbst Herrn Van der Haeghen allein bekannten sechs, die ich hier sämmtlich vor mir habe, alle überhaupt erschienenen (lateinischen) erschöpft sein. Denn auch die betreffenden Geschichtsschreiber aus verschiedenen Zeiten nennen nie mehr, als diese, oder vielmehr nur fünf, und nicht die von 1683, mit der es also vielleicht eine eigene Bewandtniss hat [1]). Auf diesen Gedanken kann Einen schon der Umstand bringen, dass ich in meiner Schrift „Leibniz und Geulinx" aus der von Berthold in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1874 gegebenen Typographennotiz der 1683er Ausgabe optima fide und zugestandener Maassen (Windelband, Eucken, Zeller) in überzeugender Weise deduciren konnte, dass dies die erste Notenausgabe sei — und dennoch ist sie es nicht, wie ich alsbald durch P. Hoffmann und Van der Haeghen erfuhr, indem sie mir die erste Kunde von der in ihrer Hand befindlichen Ausgabe von 1675 gaben. Wie ist das zu erklären? Eine eingehende Vergleichung beider Ausgaben (1675 von Strassburg und 1683 von Rathenow) zeigt, dass die sehr naheliegende Vermuthung eines blossen Titelblattumdrucks (Apud Adrianum Severini CIↃIↃCLXXV — Apud Johannem de Vivie CIↃIↃCLXXXIII, jeder in Lugd. Batav. und auch sonst beidemal Alles völlig gleich;) etwa bei dem Uebergang des Restes der 1675er Ausgabe in den Besitz eines neuen Verlegers, und somit die Annahme einer im Uebrigen vollkommenen existenziellen Identität beider nicht

1) Auch Flender in der oben citirten Stelle seiner Passionenvorrede aus dem Jahre 1696 redet blos von duabus prioribus. Indem er sich natürlich nur an Totalausgaben in der Vergleichung hält und das Originalbruchstück von 1665 selbstverständlich kennt, sind unter jenen „Zwei" offenbar die von ihm benützte Ausgabe von 1691 und dann wohl die von 1675 verstanden.

haltbar sei. Verschiedene typographische Momente, insbesondere eine Reihe von beiderseits divergirenden Druckfehlern sprechen entschieden dagegen. Auf der andern Seite ist es ebenso unverkennbar, dass trotzdem die spätere Ausgabe in Format, Seitenzahl, Linienarrangirung u. s. w. sich einer geradezu pedantischen Nachahmung der älteren befleissigt, welche sie meist sehr oberflächlich und gedankenlos abdruckt. So hält sie es z. B. nicht einmal für nöthig (oder vielleicht wegen stärkerer typographischer Derangirung nicht für räthlich?), jene schon oben erwähnte, im Druckfehlerverzeichniss der 1675er Ausgabe namhaft gemachte, sinnstörend falsche Stellung einer 1½ Seiten langen Note (auf S. 140 f. statt 158 f.) zu verbessern. In der gleichen Richtung liegt dann auch die rein mechanische Wiedergabe der obengenannten Typographennotiz von 1675, obgleich dieselbe selbstverständlich auf 1683 nicht mehr im unveränderten Wortlaut zutraf. Warum eigentlich der neue Verleger De Vivie so gehandelt und sich die peinliche Mühe einer derartigen Imitation gegeben, vermag ich, da er ja doch sich und ein anderes Jahr nennt, nicht sicher zu entscheiden. Vielleicht war es ein unberechtigter Nachdruck, der wenigstens durch die augenfälligste Gleichheit mit der früheren Ausgabe sich rivalisirungsfähig machen wollte. Jedenfalls aber ist durch diesen Thatbestand meine Deduction in dem betreffenden Punkte, wenn auch sachlich nicht das Wahre treffend, so dennoch vollkommen gerechtfertigt.

---

2. Es versteht sich, dass in Folge des Auftauchens einer Notenausgabe vom Jahre 1675 meine früheren, damit unbekannten Ausführungen in dem Schriftchen „Leibniz und Geulinx" zu modificiren sind. Für's Erste wird Angesichts des Thatbestands die, S. 54, Anm., gelegentlich ausgesprochene Vermuthung hinfällig, dass das Uhrengleichniss in der 1683er (und 1691er) Ausgabe sich am Ende nur in einer einzigen Note, und erst seit 1709 mit sonstigen Erweiterungen dreimal finde. Schon Windelband hat im Besitz der 1675er Ausgabe in Strassburg mich auf das Nichtzutreffen dieser Nebenconjectur brieflich aufmerksam gemacht, wie es jetzt nicht min-

der Zeller S. 3, Anm. 2 seiner oben erwähnten Abhandlung hervorhebt. Ich traute eben den früheren Bearbeitern zu, dass sie bei dem, oder doch bei einem Hauptgegenstand ihrer Untersuchung pünktlich gezählt haben, was hiernach nicht ganz der Fall ist.

Nebenbei bemerkt dürfte es jedoch auch nicht vollkommen richtig sein, wenn Zeller a. a. O. S. 4 bemerkt, dass der ebenberührte Sigwart sen. in der Conjectur der Notenlosigkeit jener Originalausgabe mir vorangegangen sei. Je minutiöser mein eventuelles Verdienst in der Sache ist, was ich schon früher offen genug hervorhob, um so gelassener kann ich mich um dieses Bagatell wehren, wie ich bereits oben anticipirend streifte. Sigwart sagt am betreffenden Ort („Die Leibniz'sche Lehre von der praestabilirten Harmonie" S. 151) blos, dass „die notae amplissimae, namentlich die mit Zahlziffern bezeichneten, von Geulinx selbst seien, also ohne allen Zweifel aus seinen Heften genommen". Das kann gewiss im Sinne meiner Conjectur einer völligen Notenlosigkeit des Originals verstanden werden, muss es aber nicht, sondern kann so, wie Sigwart es ausdrückt, auch blos eine Erweiterung schon früher im Original vorhandener Noten meinen. Auf was Sigwart drückt, ist lediglich die Aechtheit der (besonders mit Zahlziffern bezeichneten) Anmerkungen. Dagegen reflectirt er offenbar noch nicht auf die Zeit ihres Einsatzes in den Ausgaben; sonst müsste er, der zumal mit einer so späten Ausgabe von 1691 operirte, nothwendig darauf gekommen sein, den Leibniz in ähnlicher Weise, wie ich zuletzt that, zu entschuldigen, statt sein Verfahren vielleicht am stärksten unter allen Darstellern, eben des Uhrengleichnisses halber unbegreiflich zu finden. Er selbst dachte also entschieden so wenig, als die Anderen seit 62 Jahren nach ihm, an Dasjenige, was jetzt allerdings aus ihm herausgelesen werden kann und äusserst nahe liegt, nachdem ich der Sache genau diese einfache Wendung und Zuspitzung gegeben. Im Gegentheil ist der ganze Tenor der Sigwart'schen Note (S. 149 ff.) gerade umgekehrt gegen Tennemann's Behauptung gerichtet, dass alle Schriften des Geulinx erst nach seinem Tod aus Heften bekannt gemacht worden seien, und

sucht Sigwart in wiederholt gesperrter Schrift vielmehr dem Geulinx als Selbstherausgeber möglichst viel zu vindiciren — just die entgegengesetzte Gedankenrichtung verglichen mit meinem Absehen!

Lassen wir diese bedeutungslose Kleinigkeit, so ist natürlich, dass das erstmalige Vorkommen der Noten (mit dem Uhrengleichniss) im Jahre 1683 für meine Deduction günstiger gewesen wäre, als der jetzige Thatbestand mit dem Jahre 1675. Wahrscheinlichkeiten sind immer einigermaassen Sache des persönlichen Geschmacks und der subjectiven Stimmung. Ziehe ich das aber im vorliegenden Falle auch ab, so kann ich dennoch nicht finden (worin mir auch competente Stimmen von unbetheiligten Dritten, z. B. Windelband, beitreten), dass meine auf das Jahr 1683 gestützte, für Leibniz apologetische Darlegung nur denkbar wäre, wie Zeller a. a. O. S. 8 es taxirt, sondern vielmehr durch das Zusammentreffen verschiedener von mir namhaft gemachter Momente auf einen genügend hohen Grad von Wahrscheinlichkeit Anspruch machen könnte.

Dieselbe wird zweifellos durch das jetzige Auftauchen der Notenausgabe von 1675 heruntergedrückt, aber trotzdem nicht vernichtet oder völlig werthlos gemacht. Wenn die philosophische Lernzeit des Leibniz bekanntlich von 1660 an lief, wenn er von 1672—76 in Paris und sonst im nordwestlichen Ausland war; was ist dann überwiegend wahrscheinlich: dass er in den 10 (resp. 3) Jahren bis 1675 eine notenlose Ausgabe des Kartesianer Geulinx vom Jahre 1665 zum Studiren in die Hand bekam, oder dass er im letzten Einen Jahr seines auswärtigen Reiseaufenthalts erstmals just auf die editio posthuma des Bontekoe stiess? Da er eben im Jahre 1676 durch Holland selbst kam, so liegt es sicher sehr nahe, anzunehmen, dass ihm bei einem Bekannten oder in der Buchhandlung ausserdem das neuherausgegebene opus posthumum in die Hand fiel. Hatte er jedoch das Original früher absolvirt und als Nicht-Ethiker verhältnissmässig wenig darin gefunden, so würde er in diesem Fall doch wohl in der erweiterten Ausgabe mit Noten blos geblättert haben, wie wir Alle in solcher Situation zumal auf

der Durchreise zu thun pflegen. Dann fand er einmal fünf rein ethische Tractate, die ihn nicht weiter interessiren, und ausserdem die bekanntermaassen sehr diffusen und weitschweifigen Noten, unter denen ohne erstmaliges ausdrückliches Studium eben auch die Uhrennoten zu finden wirklich ein Zufall gewesen wäre.

So wenig alle dem die geringste positive Unwahrscheinlichkeit entgegen steht, verkenne ich dennoch keinen Augenblick das schliesslich blos Hypothetische dieser ganzen Repräsentirung des muthmasslichen Sachverhalts. Trotzdem scheint mir Zeller auch hier wieder für eine Frage vom literarhistorischen Charakter der vorliegenden zu rigoros zu sein, wenn er meine Conjectur hinsichtlich von Leibniz als eine blosse Vermuthung von unsicherer Möglichkeit und ohne höheren Grad von Wahrscheinlichkeit bezeichnet; a. a. O. S. 9. Mir wird nämlich das ganz gewiss Fehlende ergänzt durch die Unmöglichkeit, auf andere Weise ein gerade bei Leibniz denn doch ziemlich auffallendes Verhalten zu erklären.

In dieser Hinsicht hat mich auch die neueste Wendung, welche Zeller in seiner Abhandlung der Sache zu geben sucht, so wenig als früher die analogen Ausführungen Eucken's (gegen meine erste Schrift) wirklich überzeugt und definitiv befriedigt. Zeller sagt S. 9: „Es steht jedoch in Wahrheit nicht so, dass unser Urtheil über Leibniz' Verhältniss zu Geulincx und über sein Verhalten gegen diesen Philosophen von der Frage abhängt, die sich jeder sicheren Antwort entzieht, ob er die Anmerkungen zu der Ausgabe der Ethik von 1675 und 1683 gekannt hat." Diese directe Antithese gegen den Hauptpunkt meiner zweiten Schrift, in welchem ihre ganze Existenzberechtigung bestünde, begründet er nun damit, dass er zunächst unter Beiseitestellung des Uhrengleichnisses durch eine genauere Auffassung des Geulinx'schen Occasionalismus denselben um ein Erhebliches weiter, als bisher fast Jedermann und auch er selbst annahm, von der Leibniz'schen Lehre zu entfernen und dadurch zu zeigen sucht, wie Leibniz weder durch eine nennenswerthe Dankespflicht gegen den scheinbaren Vorgänger, noch durch einen irgend vorhandenen grösseren Unterschied desselben vom sonstigen

Occasionalismus zu einer exceptionellen Behandlung und Nennung von Geulinx verbunden gewesen sei. Hierauf könnte ich nur wiederholen, was ich jedenfalls in meiner zweiten, ausdrücklich von mir in diesem Punkt fortan allein anerkannten Schrift gegen Eucken in extenso ausgeführt habe. Zeller's Argumentationen dagegen könnten von hier an wenigstens thatsächlich nur meine überholte erste Schrift einigermassen treffen, soweit sie sich überhaupt mit mir zu berühren scheinen, wenn sie auch eben damit wohl gar nicht gegen mich gerichtet sind, wie manche Leser meinen könnten.

Vor Allem ist von einer sachlichen Abhängigkeit des Leibniz und einer daraus fliessenden Verpflichtung gegen Geulinx anerkannter Maassen keine Rede (und bei mir jedenfalls nie die Rede gewesen!). Was das Zweite anlangt, so glaubt Zeller namentlich auch mit Benützung der 1691 erstmals erschienenen Metaphysik als wahren Sinn der Geulinx'schen Lehre ähnlich wie bei Zwingli und A. nachweisen zu können, dass die natürlichen Potenzen (und so als Species auch Leib und Seele) allerdings aufeinander wirken und keineswegs in unabhängig immanenter Parallelentwickelung sich darleben, wie bei Leibniz, wenn sie gleich dabei nur die völlig selbstlosen Werkzeuge Gottes seien, welcher permanent und immerhin gesetzlich mit ihnen auf ihre Genossen wirke. Ich wüsste in der That gegen diese Fassung als gegen die Eine und Hauptansicht des Occasionalismus nichts einzuwenden, wie sie ja in dem bekannten Terminus der causae oder occasiones instrumentales schon lange klar formulirt vorliegt und auch von mir bereits in meiner ersten Schrift S. 17 wörtlich vorgetragen wird, wenn ich mit Geulinx sage: „Können die Dinge das Mindeste im strengen Sinn wirken? Gewiss nicht. Soweit sie hiernach unzweifelhaft an unserer Sinnesempfindung — natürlich als Specialfall gemeint — betheiligt sind, dürfen sie schlechterdings nur als Veranlassungen und Gelegenheiten, am besten gesagt als veranlassende selbstlose Werkzeuge (occasiones instrumentales; wiederholt) betrachtet werden, die von einer höheren Macht gehandhabt werden und derselben als Mittel dienen, um die unvergleichliche Welt unseres Bewusstseins in unserer Seele hervorzurufen, während

sie wie alle Werkzeuge nicht wissen, was mit ihnen und durch sie geschieht." Die metaphysisch sachliche Unausdenkbarkeit oder wenigstens Künstlichkeit und Seltsamkeit („ex quibus nihil certi exsculpere possum" Leibniz) besagt ja historisch gar nichts dagegen, dass ein Philosoph oder Theolog wirklich so gedacht habe. Jedenfalls aber ist auch hiermit gegen die ungünstig vulgäre Darstellung des (Geulinx'schen) Occasionalismus abermals constatirt, dass von einem speciell nur anthropologischen und überhaupt von einem ausnahmsweisen Eingreifen Gottes bei ihm nicht geredet werden könne, wogegen ich schon in meiner ersten Schrift seine Lehre von der completen Selbstlosigkeit der natürlichen Dinge in's Feld geführt hatte.

Davon, dass Zeller jene obige Fassung seinerseits für die einzig richtige Interpretation von Geulinx glaubt erklären zu müssen, ist nun eine unmittelbare Consequenz weiterhin das, dass damit das permanente und immerhin gesetzmässige Wirken Gottes zu einem streng präsentischen und unmittelbaren wird (Zeller a. a. O. S. 16, 17, 21, 22, 23), was allerdings von der Mittelbarkeit und vergangenen Prästabilirung bei Leibniz weit abläge. Daneben kennt Z. (S. 17 bes. Anm. 4) freilich auch die verschiedenen Praeterita, die sich bei Geulinx finden, will aber keinerlei Gewicht auf sie legen, wenn er jene Gesetze eben „irgend einmal von Gott gegeben sein" lässt. Ich meinerseits hatte in meiner ersten Schrift diese Praeterita überhaupt zuerst (nicht in der nachträglichen Restriction S. 31, 32 derselben Arbeit) zu einseitig betont, wenn ich die daneben immer wieder vorkommenden Praesentia nur als eine ungenaue Redeweise bezeichnete. Hiergegen ist Zeller's Correctur ganz berechtigt, die ich übrigens S. 38 meines zweiten Schriftchens bes. Anm. 1 ultro bereits anticipirt hatte. Ob sie aber nicht am Ende doch einigermassen an das entgegengesetzte Extrem. streift, wenn sie jetzt den Praeteritis etc. gar keine Beachtung schenken will? Sie sind nun einmal, und zwar in ganz gehöriger Anzahl da, haben also jedenfalls Anspruch auf historische Beachtung, ob sie in die sachliche Consequenz des Systems passen oder nicht. Indessen liegt auch in diesem selbst eine

Seite, welche sehr gewichtig für sie spricht. Gewiss folgt aus der Prämisse der completen Selbstlosigkeit und eigenen Wirkungslosigkeit des Wirklichen direct das Präsens des göttlichen Durchwirkens, aber eben damit auch handgreiflich die Consequenz eines echten und gerechten Immanenzpantheismus, wenn man sich die contradictio in adjecto von völlig unwirksamen Wirklichkeiten oder selbstlosen Selbstheiten nur einigermassen klar machte. Da Geulinx (wie Malebranche) dies „Schicksal" seiner Uebergangsansicht so unverkennbar scheut, musste ihn dies eo ipso von der bedenklichen Nähe Spinoza's zu Leibniz (sachlich, nicht zeitlich verstanden), also vom Präsens zum Präteritum hinüberziehen. Hiernach dürfte letzteres entschieden mehr, als nur verbale Bedeutung bei ihm haben und sich eben so gut auf ein ernstliches Interesse des Autors berufen können, wie das Präsens.

Am stärksten tritt dies der unbefangenen Auffassung allerdings in dem Uhrenbeispiel selbst mit seinem ausdrücklichen Tempus-Wechsel entgegen: Imo voluntas mea non movet motorem, ut moveat membra mea, sed qui motum dedit materiae et ei leges dixit, is idem voluntatem meam formavit, — ut cum voluntas mea vellet, motus talis adesset. Man muss sich förmlich zwingen, in diesen Worten, wie sie lauten, die Prä-stabilirung statt präsentischer Wirkung nicht zu finden [1]). Auch Zeller gesteht zu, S. 19, dass das Uhrengleichniss (— und übrigens schon die Worte vorher! —) allerdings für sich genommen zunächst den Eindruck einer Erklärung des physisch-psychischen Zusammentreffens aus einer präformirten Harmonie mache. Gleich nachher, S. 20, lässt er jedoch, indem er auf das andere (Text-) Bild von dem Wiegenkind und der Mutter den grösseren Nachdruck legt, das prä- als von Geulinx gar nicht ausgesprochen, sondern erst von uns hineingelegt wieder fallen und meint, das ganze Uhrengleichniss lasse sich nur nach

1) Noch stärker wäre der Anklang sogar an die hauptsächlich bedeutsame „vis insita" des Leibniz, wenn das „qui motum indidit materiae et leges ei dixit" meinem eigenen obigen Nachweis zufolge nicht erst seit 1696 sich fände statt des Wortlauts „qui motum dedit" in 1675, 83 und 91.

denjenigen Erklärungen interpretiren, in denen Geulinx seine Theorie wissenschaftlich darlege, und „diese stellen es ausser allen Zweifel, dass jenes Gleichniss nicht im Sinne der prästabilirten Harmonie, sondern in dem des Occasionalismus zu verstehen sei." Ich kann mich davon nicht überzeugen. Denn wer bürgt uns dafür, dass ein Philosoph in allen seinen Aufstellungen streng consequent sei, zumal ein solcher, dessen ganze Anschauung von Haus aus in einer unhaltbar amphibolischen Mittel- und Zwitterstellung zwischen Pantheismus und Deismus sich bewegt, also ab und zu wahrscheinlich dem Einen oder andern Pol sehr nahe kommen wird. Gerade bei einem solchen halte ich den Appell an die Consequenz in der Deutung aller seiner Worte für historisch sehr bedenklich und bleibe deshalb für die objectiv geschichtliche Auffassung bei der Synthese, welche ich schon in meiner ersten Schrift, Alles in Allem genommen, angedeutet hatte, in der zweiten aber ganz ausdrücklich gebe, nämlich dass Geulinx gar nicht Eine in sich consequent geschlossene Ansicht habe, sondern zwischen verschiedenen schwanke. Und wenn er nun einmal einem resoluten Pantheismus auswich, so war jedenfalls auf dem Boden des Deismus oder Theimus diejenige Schwankung, welche ihn in die Nähe von Leibniz brachte und die sich nach meiner Ansicht besonders in der Stelle des Uhrengleichnisses Ausdruck gab, die „weit bessere Ahnung oder Absicht" gegenüber von demjenigen, was er (ohne Pantheismus) als „schlechtere Ausführung oder Consequenz" gab (S. 40 meiner zweiten Schrift). Eine solche Synthese liegt meines Erachtens nicht nur im klaren Sinn der ganzen historischen Stellung des Manns (und seiner besseren Genossen), sondern erlaubt uns auch, seine Worte zu nehmen, wie sie lauten, da wir ja nicht für ihre folgerechte Möglichkeit Angesichts der Hauptprämissen einzustehen haben.

Sei dem jedoch, wie ihm wolle, d. h. ob die neue Zeller'sche Darstellung des Einen wahren Sinnes von Geulinx das historisch Richtige ist, oder mein, resp. der überwiegend häufige Synthesenversuch, so scheint mir dadurch schliesslich an demjenigen Punkte kaum etwas geändert zu sein, welcher für meine (zweite) Schrift, wie für Zeller das Anstossgebende

ist, ich meine die Schwierigkeit, sich die Nichtnennung des Geulinx eben bei Leibniz zu erklären. Wie die gegenwärtige Verhandlung zeigt, kostet es jedenfalls grosse Mühe, den hartnäckigen „Schein" einer auffallenden Annäherung des Geulinx an Leibniz wenigstens im nächstliegenden Wortlaut und Sinn jenes beiderseitigen Bildes wegzubringen, einen Schein, so hartnäckig, dass nicht nur die meisten andern Darstellungen aus der Neuzeit (wie früher), sondern als bester Beweis für mich sogar ein so gewiegter Geschichtsschreiber der Philosophie wie Zeller bis vor Kurzem ihm unterlagen (wie er selbst a. a. O. S. 10 sagt). Man muss den Niederländer aus seinen sonstigen Prämissen, insbesondere auch aus der (überdies erst 1691 edirten!) Metaphysik interpretiren, auf deren stärker pantheistischen Anklänge einer präsentischen Immanenz auch ich in meiner ersten Schrift S. 32 ff. hingewiesen habe. Was soll das aber Alles heissen jedenfalls vor dem grossen Publikum, „für dessen minder genaues und weniger subtil eindringendes Denken allerdings die Verwandtschaft Beider eine höchst frappante sein musste? Denn vor dem kleinen Tribunal eines steng schulmässigen Denkens bleibt immerhin — — noch ein hinreichend grosser Unterschied beider Theorien übrig, auf den Leibniz selbst insbesondere in dem schönen Aufsatz »de ipsa natura« ganz treffend hingewiesen hat" (S. 30 schon meiner ersten Schrift).

Mit was hatte nun Leibniz, eine bekanntlich so wenig esoterische oder aristokratisch zugeknöpfte Schriftstellernatur, vornehmlich zu rechnen: mit der fast unvermeidlichen Auffassung der erdrückenden Mehrzahl, oder mit den eventuellen Stimmen einiger Weniger, die sowohl befähigt, als namentlich auch gewillt waren, unbeirrt durch jenen Schein an die tiefere principielle Differenz beider Philosophen sich zu halten? Kannte Leibniz den Geulinx und sein Uhrengleichniss und schwieg trotzdem darüber in einem Zusammenhang, der ohne allen Zweifel jedenfalls den Schein der starken Verwandtschaft des Niederländers mit seinem Hauptgedanken erregt, so war jenes Schweigen eine wirklich unbegreifliche literarische Unvorsichtigkeit und eine allzu souveräne Gleichgültigkeit gegen den bösen Schein, ein Schweigen

sehr zur Unzeit bei ihm, der doch sonst mit der Nennung halbwegs analoger Autoren wahrlich nicht kargte.

So stellt sich die Sache nothwendig auch bei Zeller's Darstellung des Geulinx'schen Systems. Bei meiner Auffassung aber formulirte ich in meiner zweiten Schrift S. 40 den literarischen Rechtsfall dahin, dass Leibniz — seine Bekanntschaft mit dem Geulinx'schen Bilde und dessen dortigen Gebrauch natürlich vorausgesetzt — unter allen Umständen hier, wenn er überhaupt das Bild in solcher Weise brauchte, mit dem Namen des Geulinx hätte herausrücken und sagen sollen, dass der Niederländer zwar einst selbst dies Gleichniss und zwar im günstigsten Sinn gebraucht habe, aber in Wahrheit aus diesen und jenen Gründen kein Recht besitze, es so für sich anzuwenden. Damit wäre dann auch diesem Manne Gerechtigkeit erwiesen gewesen, wie das sonst Leibnizen's Brauch sogar in ungewöhnlichem Maasse war; und die damit verbundene klare Unterscheidung zwischen weit besserer Absicht oder Ahnung und schlechterer Ausführung oder Consequenz hätte in loyaler Weise mit Einem Schlag alle Zweideutigkeit wissenschaftlicher und moralischer Art ein Ende gemacht.

Damit dass Zeller meine Hypothese der völligen Unbekanntschaft des Leibniz mit den erst seit 1675 (83) edirten Noten als bedeutungslos bei Seite stellt, wären wir also bei seiner, wie bei der sonstigen Auffassung des Geulinx so ziemlich wieder auf dem alten Fleck, wie seit 200 Jahren: nämlich ein Verfahren von Leibniz, das ihm sonst nur auch gar nicht ähnlich sieht, schwer begreifen zu können. Und desshalb glaube ich in aller objectiven Unbefangenheit, dass die Wendung denn doch nicht so völlig bedeutungslos oder entbehrlich ist, welche ich der Sache gab und die durch die alsbald von ihr veranlasste Publicirung der verschollenen notenlosen Originalausgabe von 1665 ihr solides Fundament im Hauptpunkt erhielt. Was ihr selbstverständlich an sicherer Beweiskraft abgeht, wie meist in solchen Dingen, das ersetzt sie dafür durch die vollkommen durchschlagende, einfache und natürliche Kraft, mit der hiermit der alte Anstoss wirklich definitiv beseitigt wäre. Ich kann es ruhig der Zeit über-

lassen, hierüber unparteiisch zu entscheiden; die Acten liegen ja nunmehr satis superque offen vor. Wem die Zeller'sche Wendung historisch vollkommen correct dünkt und damit zur Erklärung des vorliegenden Räthsels genügt, gut; wem sie, wenigstens für unseren Fall, zu fein gearbeitet erscheint oder sonst Bedenken erregt und dadurch ein Gefühl der Unbefriedigung hinterlässt, der kann sich zum Ersatz an meine Hypothese halten.

Tübingen, Juli 1884. E. Pfleiderer.

The objectivity of truth by *George J. Stokes*, B. A. senior Moderator and Gold Medallist, Trinity College Dublin, Late Hibbert Travelling Scholar. London and Edinburgh, Williams and Norgate. 1884. (IV, 118 S.) 8°.

Unter dem sonderbar klingenden Titel: „Die Objectivität der Wahrheit" unternimmt der Verfasser, das Verhältniss des Denkens zur Wirklichkeit principiell zu bestimmen, indem er dabei von Stirling's bekanntem Buch über Hegel ausgegangen zu sein in seinem Vorwort bekennt und die Lösung der Probleme „in der Verknüpfung der beiden Schulen, deren Entwickelung den Fortschritt der modernen Philosophie bezeichnet" erblickt. Diese beiden Schulen sind nach ihm zunächst die des Empirismus und des Dogmatismus, von denen jene ihren Hauptvertreter in Locke hatte und sich einerseits in den Berkeley'schen Idealismus, andererseits in Materialismus, schliesslich aber in den Skepticismus Hume's auflöste, diese mit der Leibnizischen Monadentheorie endete. Beide verfehlten ihr Ziel, indem sie sich als unvermögend erwiesen, den Process des Erkennens zu erklären, weil sie über die subjective Seite des Problems nicht hinauskamen. In der zweiten Periode tritt nun (nach der Ansicht des Verf.) an Stelle des bisherigen Gegensatzes von Empirismus und Dogmatismus der „der idealistischen und der realistischen Objectivität", von denen jene durch Kant, diese durch Reid vertreten wird. Kant's Theorie ist auf das Princip begründet, dass die „Möglichkeit des Entsprechens (correspondence) von Subject und

Object, worin die Wahrheit besteht, im Subject zu finden ist". „Das Subject nun muss nicht nur das Object erkennen, sondern, wenn nicht dessen Dasein, so doch wenigstens die Uebereinstimmung dieses Daseins des Objects mit dem Erkenntnissvermögen hervorbringen. Aber wenn das Dasein des phaenomenalen Objects selbst von einem unbekannten Dinge an sich abhängt, so bleibt das einander Entsprechen (correspondence) der beiden Thätigkeiten, der äusseren und der inneren unerklärt." Daher geht die von Kant anhebende Strömung der deutschen Philosophie mit Fichte in eine neue Art von Idealismus über: „die spätere Philosophie nahm ganz consequent an, dass das reale Element — in der Wirklichkeit — der Gedanke davon ist". Diese Art des Philosophirens behandelt also „Gedanken nicht mehr als Gedanken, sondern als Dinge". Grosses Gewicht legt der Verfasser dabei auf den Abschluss dieser Richtung in Hegel, über den er eine Reihe treffender Bemerkungen beibringt und zu dessen Ansicht er sich in der That in einer Art von specifischem Verhältniss befindet. Die andere Seite der neuen Philosophie, welche von Reid vertreten wird, erscheint zunächst oberflächlich, enthält indessen „mehr in sich, als auf der Oberfläche liegt", denn dies System enthält eine Methode, den Glauben an das objective Wirkliche zu rechtfertigen, „welche obschon in sich inadäquat doch wesentliche Elemente der Wahrheit enthält und durchaus ebenso adäquat ist als das Princip, welches der Kant'schen Deduction der Kategorien zu Grunde liegt". „Kant zeigt die Nothwendigkeit der Kategorien und die schöpferische oder vielmehr bestimmende Macht des Denkens, damit für uns eine Erfahrung und Gegenstände der Erfahrung möglich seien; Reid's Prinzip führt schliesslich dahin, dass das Denken s o l c h' eine Erkenntniss von Gegenständen hat, dass das, was gewusst wird, die Wahrheit des Wissens in sich trägt, dass der Gegenstand (matter) des Wissens in sich die Sicherheit der Wahrheit enthält, so zu sagen die Rechtfertigung des Erkenntnissprocesses, durch den er (der Gegenstand — matter — des Wissens) gewonnen wird. Mit andern Worten vollbrachte Reid das, „was Kant gethan zu haben behauptete". Uebrigens begnügt sich Reid damit, das Princip

blos aufzustellen und darauf hinzuweisen, „dass wir das Wissen des Gegenstandes von dem gewussten Gegenstande unterscheiden, ohne irgend eine genauere Analysis des Prinzips selbst zu versuchen". Das aber ist nöthig, da dasselbe sonst (also das Prinzip der „unmittelbaren Erkenntniss des Gegenstandes durch den Geist aus diesem heraus" — the immediate knowledge by the mind from out of itself of its object —) auf eine zwiefache Einseitigkeit führt, welche der Verfasser im Näheren schildert und kritisirt.

An diese historische Darlegung schliesst derselbe nun weiter seine eigene Theorie an, welche die unzulängliche Erklärung vom Wesen des Denkens, wie sowohl die transcendentale als auch die empirische Schule sie nur zu geben vermögen, durch richtige Vereinigung beider aufheben und in die genügende Erklärung verwandeln will. „Der Gedanke", so lässt der Verf. sich vernehmen, „kann freilich nicht aus sich heraus gehen, da eine solche Transcendenz des Denkens ja doch immer wieder ein Denken ist; dennoch ist das wahre Wesen des Denkens im Allgemeinen wie im Einzelnen die Transcendenz seiner selbst, nicht seiner selbst durch sich selbst als denkend, sondern seiner selbst durch das und in dem, was gedacht wird." „Ohne aufzuhören Denken zu sein, geht das Denken eben seines Wesens als Denkens wegen in seiner Beziehung zum Gegenstand erkennend über sich hinaus zum Gegenstande, und durch die Gegenwart des Gegenstandes, welchen es so erkennend bestimmt, ist dies die denkende Erkenntniss des selbstbestimmten Gedankens. Denken ist in jedem Falle die Erkenntniss eines Gegenstandes, welcher thatsächlich, wirklich, existenziell ausserhalb des Denkens, ideal, intellectuell, intelligibel in ihm ist, und grade weil in ihm in dem letzteren Sinne, wird derselbe als thatsächlich ausser ihm im ersteren Sinne erkannt." — — Somit ist mit dem Wesen des Denkens selbst eine ursprüngliche Synthesis desselben mit der Objectivität verknüpft, — — „die Wahrheit ist ein mit dem Wesen des Denkens selbst verknüpftes Ideal — — und besteht nicht in einer Beziehung des Denkens zu einer von ihm verschiedenen (distinct) Objectivität, sondern in einer Beziehung des Denkens zu sich." — — „Die Beziehung zum

die der Offenbarung die Religionswissenschaft auf ein viel höheres Niveau erhoben, als sie bisher eingenommen hatte, ihr wenigstens einen bedeutenden Impuls gegeben hatte, sind auf diesem weiten Gebiete soviel specielle Forschungen angestellt worden, dass unsere Kenntniss nicht allein der grossen Religionen von welthistorischer Bedeutung, des Judenthums und Christenthums, des Islams, des Hinduismus und Buddhismus ganz ausserordentlich vertieft, sondern auch der Ueberblick über die specielleren Mythologien und Glaubenssysteme der meisten übrigen Völker sehr bedeutend gefördert worden ist. Demnächst hat es auch nicht an Theorien der Religionsgeschichte gefehlt, besonders nicht an solchen, welche den Spuren der Abstammungs- oder Entwicklungslehre folgend, sich bemühten, auf dem Felde der Religion dasselbe Kunststück zu Stande zu bringen, welches die Descendenztheoretiker für die Natur überhaupt zu leisten versuchten — nämlich mit Zuhülfenehmen des Zufalls Etwas aus Nichts, oder wenigstens aus bloss mechanischem Wirken Zweckvolles hervorgehen zu lassen. Man kann diese Richtung, welche sich besonders in England und Holland zur Geltung gebracht hat, als die Reaction gegen die entgegen gesetzte Tendenz der romantischen Schule betrachten, die Religion als aus einer ursprünglichen Offenbarung stammend und das Christenthum in der Gestalt des römischen Katholicismus als die Wiederherstellung derselben anzusehen. Der Verf. des vorliegenden Buches, welcher an Schelling anknüpft, aber die Art und Weise, wie Max Müller dessen Ideen benutzen wollte, missbilligt, schlägt einen mittleren Weg ein. Einerseits geht er zwar von einer sehr hohen Schätzung des menschlichen Wesens aus, anderseits nimmt er aber eine geradlinige Entwicklung der Religion an, sofern der Mensch nach ihm „in der Natur und Sinnlichkeit anfängt, um in Geist zu enden". Jedoch meint er dies nicht so, dass der Mensch zu einer Vergeistigung, welche Delff als Ziel der ganzen Bewegung betrachtet, hätte gelangen können, wenn sie nach der jetzt beliebten Anschauungsweise mit thierischen Zuständen angefangen hätte. „Es ist gar keine Möglichkeit vorhanden", sagt Delff mit Recht, einzusehen, wie eine Menschheit, die sich in der Verfassung der wilden Völkerschaften, wie wir dieselbe heutzutage kennen

lernen, befand, je und sei es in noch so langen Zeiträumen zu einer der hellenischen gleichenden Bildung durch spontane Entwicklung fortschreiten konnte." — — „Der Irrthum aber, der in den Zuständen der wilden Völkerschaften die Urstände der Menschheit erkennen will, rührt daher, dass man die geistige Cultur nicht genügend von der bloss barbarischen Civilisation geschieden und unterschieden, die Selbstständigkeit und Unabhängigkeit jener und folglich der ganzen humanen Entwicklung von dieser nicht erkannt hat." Die Religion selbst aber betrachtet er als ein mit innerer Nothwendigkeit aus der Tiefe des Gemüths hervorgehendes Erzeugniss des von der Sinnlichkeit ursprünglich noch ungeschiedenen geistigen Lebens, daher der Monotheismus das Erste und Unmittelbarste dabei ist, jedoch ein solcher, welcher die Gottheit nicht in der Abstraction, über der concreten Erscheinungswelt schwebend fasst, sondern als „die zusammenfassende Einheit aller schöpferischen und gestaltenden Naturmächte, diese unmittelbar in sich einschliessend und sich in ihnen unablässig specificirend" — der Form nach Einheit, aber dem Inhalt nach „vielartig und in mannigfacher Richtung zersetzungsfähig." Sobald also der Mensch den Trieb in sich fühlt, „den Cirkel des natur- und gottinnigen Lebens, (von dem er ausgeht) zu verlassen und den Weg der Civilisation zu betreten", so verwickelt er sich dadurch in das, was Schelling den theogonischen Process genannt hat, in die Götterbildung und Erschaffung der Mythologie, welche um so bunter ausfällt, je mehr die Menschheit mit dem Aufgeben der ursprünglichen natürlichen Unschuld, mit und in dem theogonischen Process noch in den ethnogonischen Process geräth, in Völker mit verschiedener Sprache, Anschauungsweise und Lebensweise übergeht. — Diesen Process denkt sich Delff nun so, dass er, wiederum im Allgemeinen Schelling folgend, wenn auch im Einzelnen vielfach von ihm abweichend, eine Gesammtconstruction des polytheistischen Religionswesens unternimmt, welche mit dem Himmels- oder Gestirndienst den Anfang macht und sich schliesslich immer mehr ins Weite und Breite ausdehnt. Ref. will dem Verf. auf diesem Wege nicht folgen, der ihm für den gegenwärtigen Stand der mythologischen Forschung viel zu dogmatisch zu

sein und nur den Werth eines vorläufigen Anhaltspunktes zu haben scheint. Als solcher aber ist derselbe gewiss nicht zu unterschätzen; liegt ihm doch der unzweifelhaft richtige Gedanke zu Grunde, dass, wenn wir vom Standpunkt des Christenthums aus die Menschheit als eine Einheit, welche zu einem geistigen Ziele berufen ist, fassen, es auch ein Gesetz der Entwicklung geben müsse, unter dessen Führung jenes Ziel erreicht wird; und dies Gesetz wird sich am Ende auch erkennen lassen. Jeder Versuch dazu verdient es, aufmerksam erwogen zu werden, und in diesem Belang wird man in Delff's Buch neben manchen phantastischen und unhaltbaren Hypothesen auch die Goldkörner der Wahrheit nicht vermissen. Insbesondere verdient hervorgehoben zu werden, dass er nicht, wie so viele andere Beschreiber der Religionsgeschichte, die Volksgötter durch einen Process naturalistischer Nothwendigkeit und bloss in Folge der Abhängigkeit des menschlichen Gemüths von der Natur und deren Erscheinungen entstanden sein lässt, sondern dabei geistige, über der Natur stehende und allerdings der menschlichen Willkür entzogene Potenzen als treibende und schöpferische Principien anerkennt. Damit setzt sich Delff's Buch in einen scharfen, aber wie dem Ref. scheint, sehr wohlthätigen Gegensatz zu dem grösseren Strome der religionsgeschichtlichen Litteratur unserer Tage, wenn auch die Verarbeitung des Materials (manche wichtige Specialforschungen scheint der Verf. gar nicht einmal zu kennen, was bei der grossen Menge derselben auch nicht zu verwundern ist) zu wünschen übrig lässt. Hinsichtlich des Christenthums, an dessen Grundprincipien er festhält, geht der Verf. mit einer sehr freien Kritik zu Werke, deren Unabhängigkeit sich jedoch wieder darin zeigt, dass er das Johannis-Evangelium trotz der augenscheinlich späteren Redaction aus den Aufzeichnungen eines Augen- und Ohrenzeugen hervorgegangen sein lässt, und die wenigstens nicht an dem gefährlichen Kitzel des landläufigen Negirens krankt. Anregend und gedankenreich, wie alle Delff'schen Schriften verfasst, wird das vorliegende Buch dazu dienen, das Studium der allgemeinen und vergleichenden Religionsgeschichte und somit das der Religionsphilosophie zu fördern. C. S.

Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre. Mit einem Anhange: 1) Die Schranken der naturwissenschaftlichen Erkenntniss. 2) Kräfte und Gestaltungen im molekularen Gebiet. Von *C. v. Nägeli.* München und Leipzig, R. Oldenbourg, 1884. (S. 822.) 8°.

Nachdem die Abstammungstheorie in fast zahllosen Schriften von Nichtphysiologen, denen ja selbst Darwin und Häckel zuzuzählen sind, behandelt worden ist, ergreift in der vorliegenden Abhandlung (pag. 1—552) ein berufener Physiologe das Wort, um von seinem Standpunkte aus die Abstammungslehre nicht sowohl auf ihren sichern thatsächlichen Inhalt hin überhaupt zu besprechen, als vielmehr zu untersuchen, ob und inwiefern hierin bereits mechanisch-physiologische Principien zur Anwendung gelangen können. Hierbei findet der Verf., dass in der Vervollkommnung und Anpassung die mechanischen Momente für die Bildung des Formenreichthums, in der Concurrenz mit Verdrängung, d. h. in dem eigentlichen Darwinismus, nur das mechanische Moment für die Bildung der Lücken in den beiden organischen Reichen liegt. Bei der Begründung der mechanischen Principien stützt sich Nägeli vorwiegend auf die molekularphysiologische Hypothese, dass nämlich das Wesen der Organismen in der Beschaffenheit und Anordnung der kleinsten Theilchen derjenigen Substanz bestehe, welche die Vererbung bei der Fortpflanzung und die specifische Entwicklung des Individuums bedingt, und bespricht auf dieser Grundlage die wichtigsten darauf bezüglichen Punkte der Abstammungstheorie, mit Ausnahme der geographischen Verbreitung und der Ergebnisse der Paläontologie, weil diese Thatsachen zu vieldeutig seien.

Näher auf den reichen Inhalt einzugehen, kann füglich nicht Aufgabe dieses Blattes sein; nur das e i n e sei uns anzuführen gestattet, um schon hierin auf den Gegensatz zwischen dem Verf. einerseits und Darwin und Häckel andererseits hinzuweisen, dass nämlich Nägeli die Pangenesis von Darwin ebenso verwirft, wie die Perigenesis von Häckel.

Das Buch dürfte zweifellos der Ausgangspunkt für eine erneute Behandlung der Abstammungstheorie und von Philo-

sophen und Naturforschern eifrig studirt werden. Das Letzte gilt auch vom Anhange.

„Die Schranken der naturwissenschaftlichen Erkenntniss" (pag. 553—680) sind im Wesentlichen ein Abdruck des schon im Tageblatte der 50. Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte in München 1877 veröffentlichten Vortrags. Neu hinzu kommt eine Betrachtung über die Grenze zwischen der unorganischen und organischen Welt, welche in Form von Zusätzen über physische und metaphysische Atomistik, über die naturphilosophischen Weltanschauungen, über empirisches Wissen und Erkennen, über Apriorität und über die Zurückführung geistiger Vorgänge auf stoffliche Bewegungen sich verbreitet.

Im zweiten Anhange, „Kräfte und Gestaltungen im molekularen Gebiete" (pag. 681—822) macht der Verf. den theoretischen Versuch, eine neue Theorie von der Lehre von den Kräften und Gestaltungen aufzustellen. Hiernach erklärt er es für unmöglich, dass eine deductive Theorie die Atome zur Grundlage ihrer Betrachtung mache, und beginnt seinerseits seine Deduction mit den Kräften, die als Elementarkräfte zu den sog. Ameren, Theilchen von der Grössenordnung der Aethertheilchen, in Beziehung treten. Henniger.

Leibniz by *John Theodore Merz.* Edinburgh and London, W. Blackwood and Sons. 1884. (VII, 216 S.) 8°.

Dieser Band gehört zu der Series „Philosophischer Klassiker für Englische Leser", welche Professor W. Knight von St. Andrews herausgibt und von denen einige bereits in den Philos. Monatsheften besprochen worden sind. Der Verfasser, ein Deutscher, ehemals Docent der Philosophie zu Bonn und Göttingen, dazu mit Verständniss der höheren Mathematik und durch naturwissenschaftliche Studien ausgerüstet, hat von dem Vater der neueren deutschen Philosophie ein ansprechendes und in seinen wesentlichsten Zügen treues Bild entworfen. Nach dem Plan der Sammlung ist die Hälfte des Bandes der Lebensgeschichte des Philosophen gewidmet, welche der Verfasser in sechs Kapiteln erzählt und sehr geschickt benutzt,

die philosophische Bildung und Eigenthümlichkeit Leibnizens vorbereitend zu schildern. Besonders das dritte Kapitel „Paris und die Erfindung der Differentialrechnung" verdient als höchst instructiv in Bezug auf die bekannte Streitfrage über die Priorität der Erfindung hervorgehoben zu werden. Nicht minder fesselt die im sechsten Kapitel gegebene allgemeine Charakteristik des Philosophen, hinsichtlich deren Ref. nur nicht einverstanden sein kann mit der Behauptung des Dr. Merz, dass es Leibniz an deutschem Patriotismus gefehlt habe. Leibnizens Bestrebungen und Schriften auf politischem wie auf sprachphilosophischem Gebiete zeigen vielmehr, wie warm er für sein Vaterland fühlte und wie sehr er an der welthistorischen Bedeutung Deutschlands trotz dessen entsetzlicher Zerrüttung, welche der dreissigjährige Krieg herbeigeführt und das Umsichgreifen der ländersüchtigen Franzosen noch vermehrt hatte, unverrückt festhielt. In der Darstellung der Philosophie Leibnizens hebt der Verf., wofür ihm eine ganz besondere Anerkennung gebührt, das hochwichtige Verhältniss hervor, in dem bei Jenem die Versuche einer allgemeinen wissenschaftlichen Methode zu seinem mathematischen Gesichtspunkte stehen: dadurch wird unter Anderm eine viel gerechtere Würdigung der auf Herstellung einer Specieuse générale (oder eines calculus philosophicus) gerichteten Bestrebungen erzielt, als wir sie bei den meisten übrigen Darstellern finden, von denen Manche den eigentlichen Gedanken Leibnizens gar nicht verstanden oder selbst nicht geahnt haben. Die Entwickelung des Gedankens der Harmonia praestabilita aus dem Princip der Continuität mit Hinzunahme der Individualitätslehre (principium indiscernibilium) wirft ein neues Licht auf das Leibnizische System, dessen Exposition der Verfasser mit Hervorheben der Grundgedanken zwar kurz, aber dem innern Zusammenhange nach auf treffende Weise liefert, indem er sich freilich mehr an dessen Lichtseiten hält, und die Leser an den Lücken und Schäden leise vorüberführt, um im vierten und letzten Kapitel von dem „Schicksale der Leibnizischen Philosophie" zu reden und als deren wahren Erben nicht Wolf, sondern Lessing und Herder zu proclamiren, wie dies in Hinsicht auf den ersteren dieser beiden

der Ref. vor nunmehr mehr als dreissig Jahren gethan hat, ohne freilich damals Gehör zu finden. Es wäre sehr zu wünschen, dass das Merz'sche Buch, wenigstens was seinen zweiten Theil betrifft, einen deutschen Uebersetzer fände, da es in mehr als einer Richtung anregend wirken und neue Ansichten eröffnen würde. C. S.

Litteraturbericht.

Die psychologische Entwickelung des Apriori, mit Rücksicht auf das Psychologische in Kant's Kritik der reinen Vernunft von Dr. *O. Schneider*. Bonn, bei Weber (J. Flittner). 1883. (IV u. 228 S.) gr. 8°.

Vorstehende höchst dankenswerthe und zeitgemässe Schrift, welche zugleich als einer der besten, auf den erkenntnisstheoretisch wichtigsten Gesichtspunkt beschränkten Commentare der Kr. d. r. Vn gelten kann, behandelt in der „Einleitung" S. 1—14 „Die Methode der Auffindung des apriorischen Stammbesitzes im erkennenden Bewusstsein". Darauf folgt der erste Hauptabschnitt, dessen Gegenstand „I. Das Psychologische in Kant's Kritik der reinen Vernunft ist", S. 15—78, und zwar in fünf Unterabtheilungen, nämlich „A. In den beiden Vorreden und in der Einleitung", S. 15—21, „B. Das Psychologische in der transscendentalen Aesthetik", S. 21—31, „C. Das Psychologische in der transscendentalen Analytik", S. 31—51, „D. Das Psychologische in der transscendentalen Dialektik", S. 51—75, „E. Das Psychologische in der transscendentalen Methodenlehre". Im zweiten Hauptabschnitt, der betitelt ist „II. Die psychologische Entwickelung des Apriori in den verschiedenen Stufen des natürlichen Innewerdens und des erkennenden Bewusstseins", S. 79—228, steht der Verf. ganz auf dem Boden selbsteigener Untersuchungen, die freilich in vollkommen wissenschaftlicher Weise mit Benutzung des gesammten irgendwie wichtigen historischen und zeitgenössischen Materiales, das in verwandten Leistungen vorliegt, geführt werden.

Nur ganz kurz will ich zuvörderst dem Gange der „Einleitung" und des ersten Hauptabschnittes hier folgen. — Der Verf. nimmt in jener seinen Ausgangspunkt von diesem Satze (auf S. 1): „Der Entwickelungsgang der neuesten Philosophie hat den grössten Theil der wissenschaftlichen Geister des gegenwärtigen Geschlechts wieder zum Kantischen Kriticismus zurückgeführt". Gleichwohl, meint er ebd., bestehe eine grosse Verschiedenheit in den Ansichten über die Methode der Aufdeckung des Apriori sowie über die Natur desselben. Eine Erinnerung an die Controverse zwischen Trendelenburg und K. Fischer, nicht minder ein Blick auf die zahlreichen monographischen Arbeiten, welche der urkundlichen Feststellung der Kantischen Lehre gewidmet seien, dürften genügen, um alle diese Behauptungen zu bestätigen. Der Verf. charakterisirt die

wichtigsten Leistungen dieser Art, zumal die von J. B. Meyer, Cohen, Liebmann, Stadler, B. Erdmann, Arnoldt, Laas, C. Göring, Riehl, endlich auch die verschiedenen Beiträge des Ref. zur Kantforschung. Schneider rühmt an Göring zumal das „lobenswerthe Bestreben", „alle psychologischen Elemente zu erforschen, welche bei der Bildung unserer Erkenntniss mitwirken". „Aber eben dieses Buch", heisst es dann S. 2 von desselben „System der krit. Philos." weiter, „eben dieses Buch ist mir einmal ein schlagender Beweis dafür gewesen, wie sehr man inmitten dieser werthvollen psychologischen Forschungen in Gefahr steht, die allerwichtigste »psychologische« [sic!] Thatsache, das Apriori, in seiner unwandelbaren Natur, zu vernachlässigen und in ihrer Wichtigkeit zu unterschätzen; sodann aber hat mir gerade diese psychologische Schrift den Beweis dafür geliefert, dass man durchaus noch nicht überall in vollem Maasse den Reichthum psychologischer Erkenntnisse beachtet, welcher sich in Kant's Kritiken aufgespeichert findet. Auf das Hauptwerk, die Kritik der reinen Vernunft, wird bei Göring in dieser Beziehung so gut wie gar nicht hingewiesen."

Hier hat der Verf. das doppelte Ziel bezeichnet, dem er im I. Hauptabschnitte nachgeht, nämlich das Apriori als die wichtigste psychologische Thatsache zu erweisen, die es wegen seiner unwandelbaren Natur ist, und sodann gerade Kant, vor allem insofern dieser der Verf. der Kr. d. r. Vn. ist und weil er als solcher eben jenes gethan hat, als grossen Psychologen hinzustellen.

Schneider beanstandet bei solchem Standpunkte besonders auch Riehl's Satz: „Die krit. Philos. Kant's kenne keine Psychologie", sowie den anderen: „Weit näher als die reine Psychologie steht der Erkenntnisstheorie die physiologische Psychologie". Cohen's Warnung, das Psychologisch-Anfängliche mit dem Metaphysich-Ursprünglichen doch ja nicht zu verwechseln, solle ihn doch nicht daran verhindern, Kant mit demselben für „den grossen Psychologen der r. Vn. zu erklären".

Indem der Verf. sich dem Gegenstande der Einl. im Besonderen zuwendet, gibt er J. B. Meyer speciell darin Recht, dass Kant im Grunde selber die psychologische Natur der Entdeckung seines a priori nicht verkannt habe. Gestützt auf den Sprachgebrauch sucht indessen Schneider alsdann nachzuweisen, dass die Form dieser psychologischen Entdeckung des Apriori nicht eine von der Selbstbeobachtung verschiedene, sondern mit dieser im Wesentlichen identische Selbstbesinnung sei. Nur im Wesentlichen aber und nicht schlechthin gelten unserem Verf. Selbstbeobachtung und Selbstbesinnung für identisch. Sagt er doch S. 10 ausdrücklich: „Also diese Objecte sind bei der Selbstbesinnung und Selbstbeobachtung in der That verschieden; aber die Qualität der Denkoperationen ist darum nicht wesentlich verschieden". Bei der Selbstbesinnung nämlich werde (cf. S. 9) mittels Reflexion und Abstraction auf das Vorhandensein des bestimmten Merkmales der Nothwendigkeit und Allgemeinheit reflectirt und zu dem Behufe von Anderem abstrahirt, während man

„bei der Induction, oft wenigstens von vorn herein, kein solches Merkmal im Auge habe, sondern" sich „ohne Leitstern der blossen Zusammenstellung des Gleichartigen und Sonderung des Ungleichartigen hingeben muss".

In dem I. Hauptabschnitt verfolgt der Verf., geleitet von diesen Kriterien, alle psychologisch werthvollen Elemente in den Haupttheilen der „Kr. d. r. Vn." und sucht zugleich in Sonderheit die specifisch verschiedene Natur des Apriorischen vom Empirischen in allen Hauptfunctionen des Denkens in lichtvollster Weise aufzuweisen.

Nach seinem Unterabschnitte „A" treten beide Seiten schon in den beiden Vorreden zur „Kr. d. r. Vn." sowie in deren Einleitung hervor. Ich hebe hier besonders den Scharfsinn hervor, mit welchem der Verf. S. 18/9 die Originalität von dem gesammten Unternehmen Kant's charakterisirt. Schneider fragt u. A. S. 19: „Wie war es möglich, dass sich in Kant's Person bei der bewussten Wiederholung jener wissenschaftlichen Denkprocesse [scil. bei Gallilei, Baco von Verulam u. Copernicus] zugleich das Bewusstsein der Nothwendigkeit und Allgemeinheit der so erzeugten Urtheile einfand?" Und er antwortet: „Wenn das denkende Bewusstsein sich irgend eine Grösse bestimmen will, muss es sich ein unbedingt feststehendes, unbedingt gleichbleibendes »Richtmaass« selbst aus eigener Kraft verschaffen. So war jedenfalls auch bei den empirischen, historisch-psychologischen Beobachtungen und Wiederholungen jener Entdeckungen jenes Constante nöthig, welches in dem Wechsel und in der Mannigfaltigkeit jener Vorstellungen ihre bleibende Natur, Nothwendigkeit und Allgemeinheit festhielt und so erst für das Bewusstsein hervorbrachte. Aber damit nicht genug! Wie konnte aus einer immerhin doch nur kleinen Reihe von Bewusstseinszuständen und Selbsterfahrungen in Kant jene Ueberzeugung von der Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Satzes entspringen, dass durchaus alle so erzeugten Urtheile eine solche Erkenntniss geben müssen. Noch einmal bewahrheitet es sich an letzter für uns erreichbarer Stelle: diese Vorstellungen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit lieferte nicht die kleine Reihe von inneren Erfahrungen, sondern sie sind die eigensten Zuthaten des Denkens, nennen wir es Verstand, Vernunft oder Geist." — Das ist in der That trefflich gesagt, und nach diesem Kriterium wird nunmehr auf sehr überzeugende Weise bis in's Speciellste in den folgenden Unterabschnitten (B bis incl. E) Kant's Berechtigung erwiesen, sowohl die reinen Anschauungsformen (Raum und Zeit) als auch die Kategorien, sowie endlich die Ideen, d. h. „die bis zum Unbedingten erweiterten Kategorien" als derartige apriorische Momente oder freie Zuthaten des Geistes von allem Empirischen zu unterscheiden, und der Verf. hebt stets zugleich hervor, welche reichhaltige psychologische Analyse die Voraussetzung bildet für die Heraushebung und Gewinnung des Apriorischen. Nur an einem Punkte sei hier deutlich gemacht, wie der Verf. im Speciellen seine Maxime durchführt! So heisst es S. 25 in Bezug auf die Bewusstseinsvorgänge, aus denen nach Kant's Darlegungen in den §§ 4, 5 und 6c die Zeit als constante Anschauungsform in ihrer

dem Raume übergeordneten Bedeutung sich unserem Geiste darstellt: „Es war also einerseits ein psychologisches Erfahrungsobject, eine möglichst grosse Reihe von Vorstellungen (Bewusstseinszuständen), von welchen das Denken ausging; es war andererseits eine freie Leistung und Zuthat des apriorischen Stammbesitzes, wenn plötzlich der Begriff alle Vorstellungen des Gemüths dastand (denn alle Vorstellungen sind ja niemals Object psychologischer Beobachtung), wenn ferner diese Summe einem Aeusseren, Correspondirenden, als etwas Inneres, ein innerer Gemüthszustand gegenübertrat; wenn endlich an allen, auch noch so verschiedenen Vorstellungen (Gemüths- oder Bewusstseinszuständen) das Merkmal die Natur, die wahre Beschaffenheit der Zeitlichkeit, des Nacheinander, in einer neuen Vorstellung (Zeit) als Bewusstseinszustand auftrat, so ist das nur unter der Voraussetzung zu erklären, dass im denkenden Geiste trotz seiner eigenen zeitlichen Natur eine absolut bleibende, in ihrem Wesen unveränderliche, unwandelbare, übergreifende Kraft versteckt liegt, welche in allem Wechsel der Gemüthszustände jene immer wieder auftretende Eigenschaft festhält, ja ihrer sogar als sich selbst anhaftend sich bemächtigt."

Nun glaube man aber nicht etwa, dass diese tief blickende und begeisterte Erfassung von Kant's grossen Zielen und Ideen den Verf. blind gemacht hätte für wirklich vorhandene Mängel des Kriticismus. Schneider hebt vielmehr eine ziemlich bedeutende Anzahl derselben und noch dazu mit grosser Schärfe und Bestimmtheit hervor. So tadelt es der Verf. S. 27 mit Recht, dass Kant von der Affection der Sinnlichkeit alle Spontaneität ausschliesst, beanstandet auch auf S. 33 die von Kant zu weit getriebene Scheidung des inneren und äusseren Sinnes. Vollends aber bekundet sich des Verf.'s mit dem gesundesten Sinne gepaarte solide historische Kenntniss in folgendem Beispiele einer trefflichen Kritik, die Schneider an den transscendentalen Ideen übt. Er sagt darüber S. 52: „Nicht blos theoretisch, sondern auch praktisch, gleichsam pathologisch, bewährt sich hier Kant als den grossen Psychologen der reinen Vernunft. Sein Fehler besteht nur darin, dass er für diese krankhaften Erscheinungen, als Kind seiner Zeit, einen neuen Träger, das Vermögen »Vernunft« einführt, anstatt sie als Auswüchse der bisher entdeckten Eigenschaften und Bestandtheile des Geistes zu bezeichnen. Kant muss sich mit dem ganzen Ballast der zu seiner Zeit allgemein üblichen metaphysischen Begriffe abfinden, ihnen eine Stelle in seinem kritischen Systeme anzuweisen suchen. Anstatt unbefangen, wie wir es thun, zu fragen: Gibt es überhaupt jenes auf seine Leistungen zu prüfende Vermögen »Vernunft« neben dem bisher Entdeckten?, nimmt er noch das Vermögen als selbstverständlich und allbekannt hin und weist ihm seine Krankheiten nach; den weiteren Schritt, das Vermögen selbst bei Seite zu schieben und den Quell jener Krankheiten einzig und allein in dem krankhaften Gebrauche der Anschauungs- und Denkformen zu suchen, vermochte er bei aller Grösse nach dem damaligen Entwickelungsstandpunkte der Metaphysik und Psychologie noch nicht zu thun."

Dies genüge zur Charakterisirung des Inhalts und der Bedeutung des I. Hauptabschnitts von Schneider's Werk! Wie fruchtbar und weittragend, wie triftig und belangreich der Gewinn dieser historisch-kritischen, besonders an Kant angeknüpften Grundlegung ist, das zeigt sich recht deutlich aber erst im 2. Hauptabschnitt. Wie der Titel desselben besagt, verfolgt der Verf. hier „die psychologische Entwickelung des Apriori in den verschiedenen Stufen des natürlichen Innewerdens und des erkennenden Bewusstseins". Es geschieht dies im Besonderen nach drei Richtungen hin, nämlich: „A. Das Apriori in den verschiedenen Arten der Raumvorstellung". „B. Desgl. der Zeitvorstellung", „C. Die apriorischen Verstandesfunctionen in den verschiedenen Stufen des Bewusstseins." A (S. 79—122) und B (S. 123—40) zerfallen je in zwei Unterabtheilungen, indem das thierische Innewerden und natürlich menschliche Bewusstsein von dem »denkenden Bewusstsein« hinsichtlich der bezeichneten Hauptthemata scharf unterschieden und getrennt erörtert werden. Die Abtheilung C hingegen (S. 140—228), welche es von vorn herein mit der selbstständigsten seelischen Leistung, dem Functioniren des Verstandes, zu thun hat, welches durch den menschlichen Geist uns in seinem grossen Reichthume unmittelbar zugänglich wird, enthält folgende zahlreiche Kapitel: „1. Im thierischen Innewerden" (S. 140—48), „2. Die apriorischen Verstandesfunctionen im Vorstellungsmechanismus" (S. 149—53), „3. Die apriorischen Verstandesfunctionen in der Sprache" (S. 154—76), „4. Die apriorischen Verstandesfunctionen im logischen Denken", „5. Die apriorischen Verstandesfunctionen im wissenschaftlichen Bewusstsein", „6. Die apriorischen Verstandesfunctionen im kritischen Bewusstsein", „7. Das Apriori im kritischen Ich- oder Selbstbewusstsein". Man sieht, das gesammte Seelen- und Geistesleben wird in allen seinen wichtigen Momenten kritisch beleuchtet und analysirt und zugleich eine klare Vorstellung von der Entwickelung derselben gegeben. Gerade der dem Verf. eigenthümliche Begriff des Apriori bewährt sich als eine treffliche kritische Sonde, sowohl um den specifischen Unterschied des thierischen und höheren menschlichen Seelenlebens als auch um die Natur der Sprache und ihres Zusammenhanges mit dem logischen Denken klar zu stellen. In ersterer Beziehung, d. h. nach der sinnlichen Seite des Bewusstseins zu, sind es vor allem seine kritischen Berichtigungen Kant's, welche es dem Verf. gestatten, nicht nur des letzteren Apriorismus zu erweitern, sondern auch die Resultate der modernen entwicklungsgeschichtlichen Thierpsychologie sowie der physiologischen Psychologie zu corrigiren. Was aber des Verf.'s, eines selber trefflich geschulten Philologen, sprachphilosophische Erörterungen angeht, so führt seine zeitgemässe Verbesserung des Apriori ihn zu überraschenden Ergebnissen, in denen er den Kriticismus fruchtbar machte für die sprachphilosophischen Forschungen nach Art eines Steinthal und letzteren ergänzt. — Nur ein Beispiel möge diese Behauptungen im Einzelnen bestätigen! Dasselbe zeigt, wie der Verf. über eins der wichtigsten Probleme jedweder, besonders auch der physiologischen, Psychologie ein ganz neues Licht verbreitet. Es betrifft die Thatsache des

Aufrechtsehens trotz der Umkehrung des gesehenen Objects auf der Netzhaut. Darüber lesen wir u. A. auf S. 105 fg.: „Die allgemeinste Erfahrung, welche das Bewusstsein macht, welche dasselbe, so lange es eben vorhanden ist, buchstäblich in jedem Momente begleitet, ist die Erfahrung der Lage des Körpers auf einer nach dem Erdboden und dem Mittelpunkte der Erde gerichteten Grundlage. Alle übrigen Organe werden nicht so ununterbrochen gleichmässig stark von Reizen getroffen, wie der Tastsinn von diesem durch die Anziehungskraft der Körper verursachten Drucke." — — — — — „Keine der fortlaufenden Veränderungen, kein zeitweiliges Unterbrechen irgend eines anderen Erfahrungsmediums bringt in dem Bewusstsein eine solche Umwälzung und solche unerträgliche Störung des Bewusstseinszustandes hervor, als wenn der Tastsinn auch auf nur wenige Secunden, ja nur einen Augenblick, diese seine gewöhnliche, ja naturgemässe Leistung ändert und das Bewusstsein den Körper in umgekehrter Richtung, etwa beim Hängen am Reck, als eine nach oben gezogene Masse empfindet; ja selbst dann verspürt das Bewusstsein jenes Streben der Masse nach der gewohnten als Druck empfundenen Grundlage. Alles Lebendige, selbst der leichtbeschwingte Vogel, ja selbst die an der Stubendecke kriechende Fliege, das auf der unteren Seite eines Blattes lebende Insekt, muss in seinem Gemeingefühl von diesem Gesetz der Materie in gewisser Weise beeinflusst werden; viel mehr jedoch der Mensch und die höheren Thiere. Unser ganzes Bewusstsein ist also an diese unausgesetzt empfundene und wahrgenommene Grundbedingung unseres Daseins unauflöslich gebunden; das Bewusstsein sieht sich durch die Erfahrung unablässig veranlasst, die durch die verschiedenen Sinne aufgenommenen Erfahrungsmomente zunächst seines eigenen Lebens so anzuordnen, dass es die stützenden Theile mit der Grundlage, dem Erd- oder Zimmerboden u. s. f., verbunden denkt. Das an sich selber beständig Empfundene, zur Nothwendigkeit und regelmässigen Gewohnheit Gewordene überträgt es auf alles Gesehene; mit mechanischer Gesetzmässigkeit stellt es bei allem, z. B. bei der Lampe, die Verknüpfung der meist in buntem Durcheinander zuströmenden Erfahrungsmomente so her, dass es den Fuss, wozu ja auch unmittelbar die Erfahrung nöthigt, sich mit der Grundlage, dem Tische, den Tisch mit dem Erdboden, diesen mit sich selbst verbindet, die Flamme dagegen mit den davon sich entfernenden Theilen, und bei reiferem Bewusstsein mit der umgebenden Luft. Die Verkehrtheit des Netzhautbildes ist keine Instanz dagegen, da sie ja gar nicht bewusst wird, und der Weg von dem Bilde bis zum Bewusstsein . . . eine complicirte Kette von Vorgängen ist. Ich kann also nicht einmal sagen: es wird dem Bewusstsein zur Gewohnheit, die Netzhautbilder umzukehren. Ich darf nur behaupten: das Bewusstsein ordnet alle Empfindungen in jener durch die beständige unabweisliche Erfahrung des Tastsinnes und Richtungsgefühles veranlassten Weise. Die den Baum mit der Erde verknüpfenden Wurzeln sind in ihm das Unten wie die das Subject selbst mit dem Erdboden verbindenden Beine. Mit dieser nothwendigen Vorstellung setzt es auf Grund der empfundenen Reize die Dinge nach Aussen. . . . ."

„Die beständige, nun doch einmal nicht wegzuleugnende Erfahrung ist das Veranlassende; das Verdienst der eigentlichen Leistung gebührt den apriorischen Kräften des bewusst werdenden Subjects. Gerade darin aber beweist sich die Macht des Bewusstseins, dass es trotz der grossen Willkür und Regellosigkeit im Zuströmen der Reizempfindungen dennoch aus eigener Kraft, mit Beharrlichkeit und Bestimmtheit immer ein und dieselbe Gesetzmässigkeit der Erscheinungen in sich herstellt und diese auch den Dingen an sich zumuthet."

„Wir können nicht anders als in dem Bewusstsein — denn hier und nicht in der Netzhaut findet, wie Classen oft hervorhebt, das Sehen statt — eine apriorische Function annehmen, welche auf Veranlassung der Erfahrung, besonders des Gesichtsbildes und des Tastsinnes, jede neue Erscheinung aus eigener Kraft verräumlicht und regelmässig so einordnet und erfasst, wie es seit Erwachen eines bestimmteren Bewusstseins, seit dem Aufdämmern der Fähigkeit, sich überhaupt aus dem Chaos der Empfindungen durch Richtungsbestimmungen herauszuarbeiten, im »Contexte der Erfahrung« gewohnt ist."

Nicht gewillt, den Eindruck der positiven Verdienste des Verf.'s, auf die ich in den Grenzen einer Recension hingewiesen habe, durch eine eingehende Kritik abzuschwächen, beschränke ich mich schliesslich auf kurze Bezeichnung der principiellen Differenzpunkte. Zuvörderst gebe ich dem Verf. durchaus darin Recht, dass das Apriorische einen engen Bezug zum Psychologischen hat, dass jenes sowohl in diesem eine vielseitige, nur durch seine eigene Natur verständliche Wirkung entfaltet, als auch, um zum Selbstbewusstsein zu gelangen, in diesem Bereiche seiner mannigfachen individuellen und sinnlichen Folgen eine Fülle psychologischer Vorraussetzungen hat. Ich gestehe ferner zu, dass Kant diese psychologischen Phänomene des Apriori einerseits nicht genug betont, andererseits sich gleichwohl durch seine Kritik des Bewusstseins fast wider Willen, wenn auch nicht ohne Selbstbewusstsein als ein unvergleichlicher Psychologe bewährt hat. Wenn J. B. Meyer „durch eine Zusammenstellung aller in Kant's Briefen und Hauptschriften enthaltenen Aeusserungen" erweist, dass Kant „selbst im Grunde die psychologische Natur dieser Entdeckung [scil. des Apriori] nicht verkannt habe", so findet Schneider diesen Beweis äusserlich; „ein zweiter bietet sich", sagt er S. 4, „in der sorgfältigen Analyse der ganzen Kritik und in einer Aufweisung aller derjenigen Stellen, in welchen die psychologischen Sätze in den Gang der kritischen Untersuchung eingreifen". Diese „Aufweisung" ist dem Verf. wohl gelungen, und er hat sich dadurch ein unbestreitbares, jedes Kantphilologische Ergebniss weit überragendes, den relativ stets äusserlich bleibenden Weg dieser Methode zum guten Theil überflüssig machendes Verdienst um die Kantforschung erworben. Allein die psychologische Vermittlung des Apriori, die empirische und sinnliche Belebung des letzteren, deckt eben doch nicht die ganze Natur desselben und erschöpft sie nicht. Freilich ist ja ein Hauptaugenmerk des Verf.'s darauf gerichtet, das Apriorische vom Empirischen scharf zu sondern, jenes in der ganzen Lauterkeit seiner

specifischen Eigenthümlichkeit diesem entgegen zu setzen, andererseits soll jedoch das Apriorische niemals über das Psychologische hinausgehen, sodass dieses jenes und das Empirische begreift. Dies ist der wesentliche Differenzpunkt zwischen dem Ref. und dem Verf. Wie jener erblickt dieser im Apriori ein aller Erfahrung ursprünglich entgegengesetztes Element des Geisteslebens; gleichwohl hält der letztere im Gegensatze zu ersterem wie zu Cohen, Stadler und Kuno Fischer das Apriori auch für etwas Psychologisches. Der Verf. scheint mir zu übersehen, dass Ref. und die eben Genannten nur deshalb das Apriori nicht für psychologisch gelten lassen, weil sie alles Psychologische für empirisch ansehen oder doch sofern sie dies thun. Nur dem Verfahren der psychologischen Empirie wollen Kuno Fischer, Cohen, Stadler und Ref. die kritische unmittelbar auf Constatirung und Ergründung des Apriori gerichtete Untersuchung entgegensetzen. Dagegen kann ja der Verf. nichts haben, und darum scheint mir seine nach dieser Seite hin gerichtete Polemik oftmals gegenstandslos zu sein. Letzteres ist die Sache höchstens insofern nicht, als jene Gelehrten sowie der Ref. ihre guten historischen Gründe zu haben glauben, für ihre Ansicht — so lange die Erkenntnisstheorie und immanente Metaphysik sich noch nicht als grundlegender Theil einer solchen Psychologie ausgebildet hat, welche, indem sie richtig aufgefasst wird, für eine angewandte Philosophie im Sinne von Harms (über den Begriff der Psychologie, pag. 14) zu gelten hat und welche darum sowohl rein philosophische (d i. logisch-metaphysische) als auch empirische Voraussetzungen und Untersuchungen umfasst.

Auch der Irrthum in des Verf.'s Polemik gegen Kant selber auf S. 18 fgg. beruht darauf, dass der Umstand, es sei etwas eine geistige Thatsache, sogleich als Beweis dafür angesehen wird, dass es etwas Psychologisches sei. Nur das Einzel-Thatsächliche, nicht allgemeine oder Vernunftthatsachen gelten bei Kant für psychologische Facta, da er als letztere eben nur empirische Phänomene des Geistes ansieht. Will derselbe doch sein Verfahren von Locke's blos empirischer Psychologie unterscheiden; eine rationale Psychologie oder eine Psychologie als specielle Metaphysik in ähnlichem Dogmatismus andererseits hält er aber für unmöglich. Eine kritische Psychologie, welcher erkenntnisstheoretische, d. h. immanent-metaphysische oder logische Untersuchungen als Momente einverleibt sind, hat sich jedoch bis heute noch nicht als selbstständige Disciplin ausgebildet oder gar behauptet.

Unverständlich ist es dem Ref. sodann, weshalb der Verf., welcher die Selbstmacht des Geistes in seinen freien aus der Unwandelbarkeit seines schöpferischen Wesens hervorgehenden apriorischen Leistungen im Unterschiede von den empirischen Functionen so klar beleuchtet, davor zurückschreckt, als den Gipfelpunkt derselben die Freiheit des Willens anzuerkennen. Ist es doch nicht, wie Schneider auf S. 30 sagt, der Wille, sondern es sind nur die fertigen Willensphänomene, welche nicht unmittelbar zum Bewusstsein kommen. Das thätige, sich selbst entscheidende, alle Erfahrungen als Erscheinungen im Bewusstsein erst für dies und also

für sich selber erzeugende ursprüngliche Bewusstsein braucht eben nicht erst irgendwie in ein (specielles) Bewusstsein zu kommen, nicht erst als Phänomen eines blos zeitlich oder raumzeitlich begrenzten Eindrucks aufzutreten und darum auch nicht mittelbar oder unmittelbar erst als Erfahrung sich geltend zu machen, um unserem Geiste zugänglich und ihm als Lebensmoment gegenwärtig zu werden. Es ist das für ihn stets und zwar in seiner wesentlich unwandelbaren Beschaffenheit. Dieses ursprüngliche Bewusstsein ist ja das aller Erfahrung voraufliegende Bewusstsein der Realität des allen seinen Eindrücken gegenüber irgendwie constanten Ichs, also das von Hause aus unmittelbarste Bewusstsein selber oder besser das Bewusstsein in ursprünglichster Unmittelbarkeit. Wohl mag der Wille in seiner dunkelen noch gar nicht erfahrungsgemäss bestimmten Gestalt als Trieb mit empfunden werden vor aller übrigen Erfahrung und als eine mit stärkerer Energie als irgend ein anderer Eindruck sich geltend machende individuelle Erregung. Der Wille würde daher die unmittelbarste Thatsache des Bewusstseins bleiben, wenn er auch nicht die unmittelbarste Erfahrungsthatsache, d. h. die erste aus der Erfahrung stammende Thatsache, sondern nur zugleich die erste sich in ihr geltend machende Erscheinung des Bewusstseins wäre. Es gilt hier die Anwendung zu machen von dem, was Kuno Fischer in seiner neuesten Schrift, in der „Kritik der Kantischen Philosophie" S. 83 bemerkt: „Ein anderes ist die Thatsache der Erfahrung, ein anderes deren Begründung. Was durch Erfahrung begründet wird, ist empirisch erkannt; dasjenige dagegen, wodurch die Erfahrung selbst begründet wird, ist eben deshalb keine Sache der empirischen, sondern der transscendentalen Erkenntniss". Der Wille, ohne dessen — sei es auch nur im dunkelsten Drange des Bewusstseins stattfindende — Thätigkeit der Geist keine Erscheinung, keine Erfahrung haben kann, besitzt darum auch eine Causalität, die jeder Erfahrungscausalität vorangeht; er müsste diese haben, selbst wenn die letztere zeitiger mit Selbstbewusstsein vorgestellt werden sollte. Denn Vorstellungen freilich sind in der Hauptsache das Product von Erfahrungen, sind selber Erfahrungsarten, und in demjenigen, was von denselben zum Selbstbewusstsein gelangt, wird darum, weil einer Erfahrung nichts näher liegt als eine andere Erfahrung, auch in bestimmtem Falle zuvörderst auf eine so selbstbewusste Weise dasjenige vorgestellt werden, was in der Erfahrung seinen Ursprung hat. Der Wille kann daher, auch wenn er nicht unmittelbar im phänomenalen Bewusstsein wahrgenommen wird, immer noch die ursprünglichste Quelle aller erkennbaren Causalität, obschon nicht des stets vorzugsweise auf Erfahrungen beruhenden, abstracten Causalitätsbegriffs sein. Es sind diese und ähnliche Erwägungen, die wie bei diesem so auch bei anderen Punkten, z. B. bei Bestimmungen des Unterschiedes der transscendentalen und der formal-logischen Kategorien Platz greifen, wegen deren ich ausser Stande bin, absolut dem Verf. eines Werkes beizustimmen, mit dessen Untersuchungen ich nicht blos in der Hauptsache, sondern auch in allen

wesentlichen Einzelheiten übereinstimme und denen mit Recht die grösseste Theilnahme des philosophisch gebildeten Publikums gewünscht werden darf.

Auch die äussere Ausstattung des innerlich so werthvollen Buches ist eine durchaus würdige und solide, der Druck correct und fast fehlerlos.

Bonn, im Dec. 1883. J. Witte.

Neu eingegangene Schriften.

Selections from Berkeley with an introduction and notes. By Alex. Campbell Fraser. 3d edition.
Biese, Reinh., Psychologische Satz- und Denklehre.
Guyau, Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.
Kirchner, Frd., Diätetik des Geistes.
Gerber, Gust., Die Sprache und das Erkennen.
Ders., Die Sprache als Kunst. 2. Aufl. Lfr. 1. 2.
Chiapelli, Aless., Sul carattere formale del principio etico.
Morin, A. S. (Miron), Essais de critique religieuse.

Bibliographie
von
Dr. F. Ascherson.

I. **Gesammelte Schriften. Zeitschriften. Bibliographie.** Helmholtz, H. v., Vorträge und Reden. Zugleich 3. Aufl. der „Populären wissenschaftlichen Vorträge" des Verfassers. 2 Bde. gr. 8. Braunschweig, F. Vieweg und Söhne. n. 12 M. — Büchner, L., Aus Natur und Wissenschaft. Studien, Kritiken, Abhandlungen und Entgegnungen. 2. Bd. gr. 8. Leipzig, Th. Thomas. n. 6 M. — Spir, A., Gesammelte Schriften. Lief. 8 u. 9. 8. Leipzig, J. G. Findel. à n. 1 M. [S. ob. Bd. XX S. 568.] — Vorträge, Philosophische, herausgegeben von der philosophischen Gesellschaft zu Berlin. Neue Folge. Heft 7. gr. 8. pro 7—12 Heft n. 5 M. 40 Pf. Inhalt: Ueber den Zusammenhang der Naturkräfte. Von E. Dreher. [S. ob. Bd. XX S. 182.] — Vierteljahrs-Catalog aller in Deutschland erschienenen Werke aus dem Gebiete der Theologie und Philosophie. Jahrg. 1884. April bis Juni. 8. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Verlags-Conto. pro 10 Expl. n. 1 M. 80 Pf. — Müller, J., Die wissenschaftlichen Vereine und Gesellschaften Deutschlands im 19. Jahrh. Bibliographie ihrer Veröffentlichungen seit ihrer Begründung bis auf die Gegenwart. 4. Liefg. 4. n. 6 M. [S. ob. Bd. XX S. 441.]

II. **Zur Geschichte der Philosophie.** Cousin, V., Histoire générale de la philosophie. 11. Edit. 12. Paris, R. Perrin. 5 fr. — Brasch, M., Die Klassiker der Philosophie, von den frühesten griechischen Denkern bis auf die Gegenwart. Lief. 7—13. gr. 8. Leipzig, Grossner und Schramm. à 50 Pf. [S. ob. Bd. XX S. 632.] — v. Schroeder, L., Pythagoras und die Inder. Eine Untersuchung über Herkunft und Abstammung der pythagorischen Lehren. gr. 8. Leipzig, O. Schulze. n. 2 M. — Heitz, E., Die Philosophenschulen Athens. (In.: Deutsche Revue. Herausg. v. Rich. Fleischer. 9. Jahrg. 12. Heft. — Platons ausgewählte Dialoge. Erklärt von H. Sauppe. 2. Bdchen. Protagoras. 4. Aufl 8. Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung. 1 M. 20 Pf. — Platons ausgewählte Dialoge. Erklärt von C. Schmelzer. Bdchen. 8 u. 9. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung. 1 M. 90 Pf. Inhalt: 8. Charmides. Lysis. 1 M. — 9. Laches. Ion. 90 Pf. [S. ob. Bd. XX S. 569.] — Schirlitz, C., De Platonis Parmenide. 4. Berlin, S. Calvary u. Co. in Comm. n. 1 M. 60 Pf. — Schneider, G., Die plato-

nische Metaphysik, auf Grund der im Philebus gegebenen Principien in ihren wesentlichen Zügen dargestellt. gr. 8. Leipzig, B. G. Teubner. n. 4 M. — Ferri, L., La idea della giusticia nella utopia di Platone. A proposito di recenti pubblicazioni. (Nuova antologia. Rivista di scienze, lettere ed arti. Anno XIX. 2 serie. Vol. 47. Fasc. 17.) — Bradley, A. C., Die Staatslehre des Aristoteles. Ein Essay. Uebersetzt von J. Imelmann. gr. 8. Berlin, R. Gaertners Verlag. n. 1 M. 80 Pf. — Schvarcz, J., Die Staatsformenlehre des Aristoteles und die moderne Staatswissenschaft. Notizen über die ältesten Denkmäler des Ministerverantwortlichkeits-Gedankens in der europäischen Verfassungsgeschichte. gr. 8. Leipzig, G. Wolf Verlag. n. 1 M. 80 Pf. — Masson, J., The atomic theory of Lucretius contrasted with modern doctrines of atoms and evolution. 8. London, Bell and sons. 9 sh. — Cicero, M. T., über das Wesen der Gottheit. Uebersetzt von G. G. Moser. 1. Bdchen. 2. Aufl. 8 (Römische Prosaiker in neuen Uebersetzungen herausgegeben von C. N. v. Osiander u. G. Schwab. Bd. 43.) Stuttgart, J. B. Metzler'sche Buchhandlung, Verlags-Conto. n. 50 Pf. — Watson, P. B., Marcus Aurelius Antoninus. 8. London, S. Low and Co. 15 sh. — Kahnis, K. F. A., Ueber das Verhältniss der alten Philosophie zum Christenthum. 8. Leipzig, Dörffling und Franke. n. 1 M. 50 Pf. — Eucherii, Sancti, Lugdunensis episcopi, libellus de formulis spiritalis intelligentiae. Ad optimorum codicum fidem liberavit et rec. F. Pauly. gr. 8. Graz, Leuschner und Lubensky. n. 1 M. 60 Pf. — Thomae Aquinatis opera omnia Tom. 2. Commentaria in octo libros physicorum Aristotelis. Cura et studio Fratrum ordinis Praedicatorum. Imp. 4. Romae. Freiburg i. B., Herder'sche Verlagshandlung. baar 12 M. 80 Pf., feine Ausg. baar 14 M. 40 Pf., Ausg. in Fol. baar 20 M. [S. ob. Bd. XVIII S. 630.] — Mariotti, C., San Francesco, San Tommaso e Dante nella civiltà cristiana, e le relazioni tra loro. 16. Venedig, Tip. dell'Ancora editrice. 4 l. — Beard, Ch., Die Reformation des 16. Jahrhunderts in ihrem Verhältniss zum modernen Denken und Wissen. 12 Hibbert-Vorlesungen. Deutsch von P. Halverscheid. 8. Berlin, G. Reimer. n. 6 M. — Neumann, L., Hugo Grotius 1583—1645. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge, herausgegeben von R. Virchow und F. v. Holtzendorff. Heft 449.) gr. 8. Berlin, Habel. Subscriptionspreis n. 50 Pf., Einzelpreis n. 60 Pf. — Brunel, Les philosophes de l'Académie française au XVIIIe siècle. Paris, Hachette et Co. fr. 6. — Jansen, A., Jean Jacques Rousseau als Musiker. gr. 8. Berlin, G. Reimer. n. 10 M. — Riedel, O., Die monadologischen Bestimmungen in Kants Lehre vom Dinge an sich. gr. 8. Hamburg, L. Voss in Comm. n. 1 M. — Ueberweg, F., Schiller als Historiker und Philosoph. Herausgegeben von M. Brasch. gr. 8. Leipzig, C. Reissner. n. 8 M. — Schöl, A., Johann Friedrich Herbart's philosophische Lehre von der Religion, quellenmässig dargestellt. gr. 8. Dresden, Bleyl und Kämmerer. n. 5 M. — Werner, K., Die italienische Philosophie des 19. Jahrhunderts. 1. Bd.: A. Rosmini und seine Schule. gr. 8. Wien, G. P. Faesy. n. 9 M. 60 Pf. — Werner, K., A. Rosmini's Stellung in der Geschichte der neueren Philosophie, der italienischen insbesondere. gr. 4. Wien, C. Gerold's Sohn in Comm. n. 4 M. — Cesca, Storia e dottrina del criticismo cerni. Verona, Drucker e Tedeschi. l. 4. — Hernandez y Fajarnis, A., Estudios criticos sobre la filosofia positivista. I. 4. Zaragoza, C. Gasca. 32 r.

III. Zur philosophischen Weltanschauung. Capuana, L., Spiritismo? 16. Catania, N. Giannotta. 3 l. 50 c. — du Prel, Carl, Die Philosophie der Mystik. gr. 8. Leipzig, E. Günther's Verlag. n. 10 M. — Masci, F., Pessimismo. Prelezione al corso di filosofia morale. 8. Verona, Drucker

e Tedeschi. 2 l. — Piccardi, A., La pantologia. 8. Neapel, De Ruberto. 5 l. 25 c.

IV. Zur Logik und Erkenntnisslehre. Dittes, F., Lehrbuch der praktischen Logik. 7. Aufl. gr. 8. Leipzig, J. Klinkhardt. n. 1 M. 20 Pf. — Frege, G., Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl. gr. 8. Breslau, W. Koebner. n. 2 M. 80 Pf.

V. Zur Metaphysik. Metaphysica nova et vetusta. By Scotus Novanticus. 8. London, Williams and Norgate. 12 sh. — Stokes, G. J., The objectivity of truth. 8. London, Williams and Norgate. 5 sh.

VI. Zur Naturphilosophie. Killing, W., Erweiterung des Raumbegriffes. Mathematische Abhandlung. 4. Braunsberg, Hayel's Buchhandlung. n. 1 M. 60 Pf. — Bernstein, A., Naturkraft und Geisteswalten. Betrachtungen über Natur- und Kultur-Leben. 2. Aufl. gr. 8. Berlin, G. Hempel. n. 4 M. — Secchi, A., Die Einheit der Naturkräfte. Ein Beitrag zur Naturphilosophie. Uebersetzt von R. L. Schulze. 2. Aufl. Lief. 3, 4. gr. 8. Leipzig, P. Frohberg. à n. 2 M. [S. ob. Bd. XX, S. 570.] — Sterne, C., Werden und Vergehen. Eine Entwicklungsgeschichte des Naturganzen in gemeinverständlicher Fassung. 3. Aufl. Lief. 1. gr. 8. Berlin, Gebr. Bornträger. n. 1 M. — Stallo, J. B., La matière et la physique moderne. 8. Paris, F. Alcan. Cart. 6 fr. (Bibliothèque scientifique internationale. Tome 49.) — Troost, B., Die Lichtäther-Hypothese zur Erklärung der Entstehung der Naturkräfte, der Grundstoffe, der Körper, des Bewusstseins und der Geistesthätigkeit des Menschen, naturwissenschaftlich begründet und gemeinfasslich dargestellt. 3 Aufl. gr. 8. Leipzig, G. Klotzsch. n. 2 M. — Freiherr v. Veyder-Malberg, A., Ueber die Einheit aller Kraft. Eine Abhandlung. gr. 8. Wien, L. W. Seidel. n. 5 M. — Flammarion, C., Das bewohnte Welten-All. Astronomische und philosophische Betrachtungen. 2. Aufl. Bearbeitet von A. Drechsler. 8. Leipzig, J. J. Weber. n. 4 M., geb. baar 5 M. — Kaufmann, D., Die Sinne. Beiträge zur Geschichte der Physiologie und Psychologie im Mittelalter aus hebräischen und arabischen Quellen. gr. 8. Leipzig, F. A. Brockhaus Sort. in Comm. n. 8 M. — Taylor, J. E., The sagacity and morality of plants. 8. London, Chatto and Windus. 7 sh. 6 d.

VII. Zur Anthropologie und Psychologie. Ploss, H., Das Kind in Brauch und Sitte der Völker Anthropologische Studien. 2. Aufl. 2. [Titel-] Ausg. 2 Bde. gr. 8. Leipzig, Th. Grieben's Verlag. n. 12 M., geb. baar 15 M. — Ploss, H., Das Weib in der Natur- und Völkerkunde. Anthropologische Studien. Lief. 4—7. gr. 8. Leipzig, Th. Grieben's Verlag. à n. 2 M. [S. ob. Bd. XX, S. 571.] — Beiträge zur Anthropologie und Urgeschichte Bayerns. Red. J. Ranke u. N. Rüdinger. 6. Bd. 1. Heft. 4. München, Literarisch-artistische Anstalt. pro cplt. n. 24 M. — Volkmann, Ritter v. Volkmar, W., Lehrbuch der Psychologie vom Standpunkte des Realismus und nach genetischer Methode. 1. Bd. des Grundrisses der Psychologie. 3. Aufl. gr. 8. Köthen, O. Schulze. n. 10 M. — Glogau, G., Grundriss der Psychologie. gr. 8. Breslau, W. Koebner. n. 4 M — Jaeger, G., Entdeckung der Seele. 3. Aufl. Lief. 7. gr. 8. Leipzig, E. Günther's Verlag. n. 2 M. [S. ob. Bd. XX, S. 310.] — Morell, J. D., An introduction to mental philosophy on the inductive method. 8. London, Stewart. 10 sh 6 d. — Nahlowsky, J. W., Das Gefühlsleben in seinen wesentlichsten Erscheinungen und Bezügen dargestellt. 2. Aufl. gr. 8. Leipzig, Veit und Co. n. 3 M. 60 Pf. — Fischer, E., Der Glaube an die Unsterblichkeit nach seinem Einfluss auf das sittliche Leben. Gotha, F. A. Perthes. n. 1 M. 80 Pf. — Luz, G., Der Tod des Leibes und das Fortleben der Seele. Ein Blick über's Grab. gr. 8.

Bernburg, J. Bacmeister. n. 1 M. 20 Pf. — Krauss, A., Die Psychologie des Verbrechens. Ein Beitrag zur Erfahrungsseelenkunde. gr. 8. Tübingen, H. Laupp'sche Buchhandlung. n. 8 M. — Kraussold, C., Melancholie und Schuld. Psychologische und psychiatrische Betrachtungen. gr. 8. Stuttgart, F. Enke. n. 2 M.

VIII. Zur Ethik, Culturgeschichte und Rechtsphilosophie. Guyau, M., Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction. 8. Paris, F. Alcas. 5 fr. — Konings, A., Theologia moralis novissimi ecclesiae doctoris S. Alphonsi in compendium redacta, et usui venerabilis cleri americani accommodata. Ed. V. gr. 8. Einsiedeln, Gebr. K. u. N. Benziger. n. 20 M. — Sommer, H., Gewissen und moderne Kultur. gr. 8. Berlin, G. Reimer. n. 3 M. — Schneidewin, M., Die homerische Naivetät. Eine culturgeschichtliche Studie. 2. Aufl. gr. 8. Hameln, A. Bricht. n. 2 M. 75 Pf. — Miller, W. G., The philosophy of law. 8. London, Griffin and Co. 12 sh. — Sturm, A., Gewohnheitsrecht und Irrthum. Ein Beitrag zur allgemeinen Rechtslehre nebst einem rechtsphilosophischen Anhang. Die monistische Grundlage des Rechts. gr. 8. Göttingen, G. H. Wigand. n. 1 M. 20 Pf. — Maier, W., Der Staatssocialismus und die persönliche Freiheit. Eine Beleuchtung der modernen Rechtsbegriffe. 8. Amberg, J. Habbel'sche Verlags-Buchhandlung. n. 4 M. — Herrmann, O., Die Irrung der Jurisprudenz im Strafprocesse, die Irrung der Philosophie in der Schlussfolgerung. 8. Borna, R. Noske. n. 1 M. — González Serrano, La sociologia cientifica. 8. Madrid, F. Fe. 8 r. — Aristokratie, Die, des Geistes als Lösung der socialen Frage. Ein Grundriss der natürlichen und der vernünftigen Zuchtwahl in der Menschheit. gr. 8. Leipzig, W. Friedrich. n. 3 M.

Recensionen-Verzeichniss.

Aristotelis Politica tertium ed. Susemihl. (Wochenschr. f. class. Philol. I, 35 v. Dembowski.)
Bergmann, Ueber den Utilitarianismus. (Literar. Merkur 21, 22 v. L. A. Rosenthal.)
Biedermann, K., Die Erziehung zur Arbeit. (Schulbl. d. Prov. Brandenburg 9, 10.)
Bobba, Saggio sulla filosofia grecoromane. (Jahresber. üb. d. class. Alterthumswiss. 1883, 9, 10 v. P. Schwenke.)
Brasch, Die Klassiker der Philosophie. L. 1—9. (Literar. Merkur 23 v. Ph. Stein.)
Breton, Sur la poésie philosophique en Grèce. (Berl. philol. Wochenschr. 34 v. Lotzing.)
Bulthaupt, H., Dramaturgie der Classiker. Bd. 2. (L. C. 40.)
Carlier, Anatomie philosophique. (Morphol. Jahrb. 10, 1 v. Sagemehl.)
Ciceronis de natura deorum ed. Mayer et Swainson. Bd. 2. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1883, 9, 10 v P. Schwenke.)
Ciceronis Tusculan. disp. erkl. v. L. W. Hasper. 1. Bdch. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1884. 9, 10 v. P. Schwenke.)
Ciceronis Tusculan. disp. erkl. v. O. Heine. 3. Ausg. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1883, 9, 10 v. P. Schwenke.)
Cohn, L., Untersuchungen über die Quellen der Plato-Scholien. (L. C. 40 v. W(o)hlr(a)b.)
Denis, J., De la philosophie d'Origène. (L. C. 42.)
Diels, H., Theophrastea. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1883, 9, 10 v. F. Susemihl.)
Dieterici, Die sogenannte Theologie des Aristoteles. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1883, 9, 10 v. F. Susemihl.)

Engel, G., Aesthetik der Tonkunst. (L. C. 40.)
Fischer, K., Geschichte der neueren Philosophie. Bd. 3, 4. 3. Aufl. (Gegenwart 33 v. H. Göring.)
Fries, A. de, Der Kampf um die Schule. (Schulbl. d. Prov. Brandenburg 9, 10.)
Fröbels, F., Pädagogische Schriften, herausg. v. Seidel. Bd. 1. (Schulbl. d. Prov. Brand. 9, 10.)
Frohschammer, J, Die Philosophie der Idealwissenschaft und System. (L. C. 38.)
Goebel, J., Ueber tragische Schuld und Sühne. (Literar. Merkur 24 v. Jul. Steinschneider.)
Guthrie, M.. On Mr. Spencer's Data of Ethics. (Gött. gel. Anz. 15 v. G. v. Gizycki.)
Haffner, Grundlinien der Geschichte der Philosophie. 1. Abth. (Historisch-politische Blätter 94, 6.)
Hardy, E., Der Begriff der Physis in der griechischen Philosophie. (Dtsche. Literaturztg. 40 v. E. Zeller.)
Harpf, Die Ethik des Protagoras. (L. C. 42 v. W(o)hlr(a)b.)
Hirzel, Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften. Th. 2 u. 3. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Alterthumswiss. 1883, 9, 10 v. P. Schwenke.)
Jolly, J., Die französische Volksschule. (L. C. 37; Preuss. Jahrb. 54, 3 v. A. Sachse.)
Jungmann, Aesthetik. (Historisch-politische Bl. f. d. kathol. Deutschland 94, 4.)
Kleist, H. v., Plotinische Studien. Hft. 1. (Berl. philol. Wochenschr. 35 v. F. Kirchner.)
Koeber, R., Das philosophische System Eduard v. Hartmann's. (L. C. 38.)
Koeber, R., Das philosophische System Eduard v. Hartmann's. (Dtsche. Literaturztg. 41 v. E. Laas.)
Last, E., Die realistische und die idealistische Weltanschauung. (Dtsche. Literaturztg. 40 v. G. Glogau.)
Liebmann, O., Die Klimax der Theorien. (L. C. 41.)
Lindner, G. A., Encyklopädisches Handbuch der Erziehungskunde. 2. u. 3. Aufl. (Schulbl. d Prov. Brandenburg 9, 10.)
Lorm, H., Natur und Geist im Verhältniss zu den Kulturepochen. (Literar. Merkur 23 v. J. Steinschneider.)
Lotze, Grundzüge der Aesthetik. (L. C. 39.)
Mainländer, Ph., Die Philosophie der Erlösung. (Literar. Merkur 23 v. L. A. Rosenthal.)
Meinong, v., Hume-Studien. II. Zur Relationstheorie. (Z. f. österr. Gymn. 7 v. E. Böck.)
Mendelssohn, M., Ungedrucktes und Unbekanntes von ihm und über ihn. Bearb. u. herausg. v. M. Kayserling. (Gött. gel. Anz. 15 v. A. Sauer.)
Natorp, P., Descartes Erkenntnisstheorie. (Gött. gel. Anz. 18 von K. Lasswitz.)
Peipers, D., Ontologia Platonica. (Dtsche. Literaturztg. 33 v. E. Heitz.)
Pfleiderer, E., Lotze's philosophische Weltanschauung. (L. C. 37.)
Plato The Phaedo. Ed. by D. Ro. Archer Hind. Lond. 1883. (Philol. Wochenschr. 38 v. L. Campbell.)
Pötter, F. Ch., Geschichte der Philosophie im Grundriss. 2. Aufl. (Berl. philol. Wochenschr. 35 v. F. Susemihl.)
Reich, Die Geschichte der Seele. (L. C. 41.)
Rothenbücher, A., Handbuch der Moral. (Dtsche. Literaturztg. 36 v. G. v. Gizycki.)
Sander, F., Lexikon der Pädagogik. (Schulbl. d. Prov. Brandenb. 9, 10.)

Schmid, K. A., Geschichte der Erziehung. Bd. 1. (Philol. Wochenschr. 38 v. G. Schepss; Literar. Merkur 21, 22 v. O. Schneider; Dtsche. Litztg. 41 v. E. v. Sallwürk.)
Schmidt, E., Lessing. (Preuss. Jahrbb. 54, 2 v. Julian Schmidt.)
Schuler, Der Pantheismus. (Histor.-polit. Bl. 94, 5.)
Seemann, O. S., Ueber den Ursprung der Sprache. (Literar. Merkur 21, 22 v. F. Ehrich.)
Siebeck, H., Geschichte der Psychologie. I, 2. (Dtsche. Literaturztg. 41 v. Fr. Susemihl.)
Stein, L. v., Das Bildungswesen. Th. II. (Dtsche. Literaturztg. 40 v. A. Horawitz.)
Susemihl, De carminis Lucretiani prooemio etc. (Wochenschr. f. class. Philol. I, 38 v. Harder u. Heller.)
Watson, B. W., Marcus Aurelius Antoninus. (Academy 640 von W. H. Jones.)
Weygoldt, G. P., Die Philosophie der Stoa. (Schulbl. d. Prov. Brandenburg 9, 10.)
Wolff, H., Handbuch der Logik. (Schulbl. d. Prov. Brandenb. 9. 10.)
Wundt, W., Philosophische Studien. Band 2. (Literar. Merkur 21 v. L. A. Rosenthal.)

Aus Zeitschriften.

Revue philosophique de la France et de l'Étranger. Dir. par Th. Ribot. Paris, G. Baillière et Co. 1884. Nr. 10. G. Pouchet, La Biologie aristotélique (1er article). — J. Delboeuf, La Matière brute et la Matière vivante (fin). — Th. Ribot, Les bases intellectuelles de la personnalité. — Revue générale: B. Perez, Les théories de l'éducation (1re partie). — Analyses et comtes rendus: A. Ott, Critique de l'idéalisme et du criticisme. — Dunan, Essai sur les formes a priori de la sensibilité. — E. Véron, La morale. — Dr. Raphael Koeber, Das philosophische System E. von Hartmann's. — Revue des périodiques anglais: Mind, A quarterly Review of philosophy and psychology. — Revue des périodiques allemands: Philosophische Studien.

Mind. A quarterly review of psychology and philosophy. London, Williams and Norgate. No. XXXVI. October 1884. Ed. Gurney, The Problems of Hypnotism — Chas. Mercier, A Classification of Feelings. — Dr. J. Hutchison Stirling, Kant has not answered Hume. — Discussion: Rev. W. L. Davidson, Separation of Questions in Philosophy. — Lester F. Ward, Mind as a Social Factor. — Critical Notices: Prof. A. Seth, Soctus Novanticus's Metaphysica Nova et Vetusta. — D. G. Ritchie, Flint's Vico. — J. Burn's Gibson, Harper's Metaphysics of the School. — J. N. Keynes, Ray's Deductive Logic. — W. R. Sorley, Fouillée's Critique des Systèmes de Morale contemporains. — J. Sully, Stumpf's Tonpsychologie. — W. C. Coupland, Schneider's Freud und Leid des Menschengeschlechts. — New-Books. — Correspondence. — Miscellaneous.

Buchdruckerei von P. Neusser in Bonn.

Verlag von Bleyl & Kaemmerer in Dresden.

Soeben erschien:

Johann Friedrich Herbart's

philosophische

Lehre von der Religion

quellenmässig dargestellt.

Ein Beitrag zur Beantwortung der religiösen Frage der Gegenwart

von

Dr. ALBERT SCHOEL.

Professor an der St. Gallen'schen Kantonschule und Seminarlehrer in Rorschach.

Preis 5 Mark.

Näheres besagt der diesem Hefte beiliegende Prospect der Verlagshandlung.

Vorräthig in allen Buchhandlungen:

Unsere Naturerkenntniss.

Beiträge zu einer

Theorie der Mathematik und Physik

von

Dr. K. Kroman,

Professor an der Universität zu Kopenhagen.

Preis 10 Mark.

Theorie

der

algebraischen Gleichungen

von

Dr. Jul. Petersen,

Docent an der polytechn. Schule zu Kopenhagen.

Preis 10 Mark.

Von demselben Verfasser:

Methoden und Theorien z. Auflösung geometrischer Constructionsaufgaben. Preis 3 M. 50 Pf.

Dasselbe Buch: **Französisch** 3 M. 50 Pf. **Englisch** (gebunden) 5 M. **Italienisch** 2 M. 40 Pf.

Für Schriftsteller wissenschaftlicher Richtung,

welche ihre Werke selbst verlegen wollen, empfehlen wir unsere Offizin zur

Druck-Herstellung

derselben in geschmackvoller Ausstattung und gleichzeitig zur Uebernahme des

Debits für den Buchhandel

zu sehr günstigen Bedingungen. Vertragsformulare stehen zu Diensten.

Stuttgart. **J. B. Metzler'sche** Buchhandlung und Buchdruckerei.

Druck von P. Neusser in Bonn.

Verlag von Bleyl & Kaemmerer in Dresden.

Soeben erschien:

Johann Friedrich Herbart's

philosophische

Lehre von der Religion

quellenmässig dargestellt.

Ein Beitrag zur Beantwortung der religiösen Frage der Gegenwart

von

Dr. ALBERT SCHOEL.

Professor an der St. Gallen'schen Kantonschule und Seminarlehrer in Rorschach.

Preis 5 Mark.

Näheres besagt der diesem Hefte beiliegende Prospect der Verlagshandlung.

Vorräthig in allen Buchhandlungen:

Unsere Naturerkenntniss.

Beiträge zu einer

Theorie der Mathematik und Physik

von

Dr. K. Kroman,

Professor an der Universität zu Kopenhagen.

Preis 10 Mark.

Theorie

der

algebraischen Gleichungen

von

Dr. Jul. Petersen,

Docent an der polytechn. Schule zu Kopenhagen.

Preis 10 Mark.

Von demselben Verfasser:

Methoden und Theorien z. Auflösung geometrischer Constructionsaufgaben. Preis 3 M. 50 Pf.

Dasselbe Buch: **Französisch** 3 M. 50 Pf. **Englisch** (gebunden) 5 M. **Italienisch** 2 M. 40 Pf.

Für Schriftsteller wissenschaftlicher Richtung,

welche ihre Werke selbst verlegen wollen, empfehlen wir unsere Offizin zur

Druck-Herstellung

derselben in geschmackvoller Ausstattung und gleichzeitig zur Uebernahme des

Debits für den Buchhandel

zu sehr günstigen Bedingungen. Vertragsformulare stehen zu Diensten.

Stuttgart. **J. B. Metzler'sche** Buchhandlung und Buchdruckerei.

Druck von P. Neusser in Bonn

Kant's Lehre vom analytischen Urtheil [1]).

Sowohl über den Sinn als über den Werth der Kantischen Eintheilung der Urtheile in analytische und synthetische hat von Anfang an eine sehr verschiedene Auffassung geherrscht. Schon daraus geht hervor, dass der betreffende Unterschied keineswegs so klar und Kant's Darstellung desselben keineswegs so unzweideutig ist, wie er selbst glaubte und öfter betont hat. So sagt er z. B. Entd. 45: was er unter synthetischen Urtheilen im Gegensatz zu analytischen verstehe, habe die Kritik „so deutlich und wiederholentlich gesagt, als es nur verlangt werden kann". Aehnlich Entd. 49: „Der grösste Meister im Verdunkeln dessen, was klar ist, kann aber gegen die Definition, welche die Kritik von synthetischen Sätzen gibt, nichts ausrichten". Dieses Vorurtheil Kant's in Betreff der Klarheit seiner Definition hat auf die Darstellung nichts weniger als günstig eingewirkt: auf den ersten Blick zeigen sich auffallende Widersprüche; es werden sogar einige Sätze manchmal als analytische, manchmal als synthetische Urtheile aufgeführt (vergl. S. 97 ff.), alles bei näherer Betrachtung mehr die Folge einer gewissen Nachlässigkeit der Darstellung, als diejenige wirklicher Unsicherheit.

1) Anmerkung. Kant's Werke sind im Folgenden citirt nach der revidirten Hartenstein'schen Ausgabe von 1867. Abkürzungen:

Kr. = „Kritik der reinen Vernunft", H. III.

Prol. = „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik", H. IV.

Entd. = „Ueber eine Entdeckung, durch welche alle neue Kritik der Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll", H. VI.

Fortschr. = „Ueber die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolf", H. VIII.

Met. = Die von Pölitz 1831 herausgegebenen Vorlesungen Kant's über „die Metaphysik" (nach dem Original citirt).

„**Kritik**" bedeutet im Folgenden stets die Kritik der reinen Vernunft.

Dass Kant der Eintheilung eine hervorragende Wichtigkeit beilegt, ist bekannt. Prol. 17 heisst es, die Eintheilung sei in Ansehung der Kritik des Verstandes unentbehrlich und verdiene in ihr klassisch zu sein. Prol. 14 wird der Unterschied ein „mächtiger" genannt. Entd. 62 kommt Kant zu dem Schluss, die Unterscheidung sei also keine blosse Wortkünstelei, sondern ein Schritt näher zur Sachkenntniss.

Es ist öfter bemerkt worden, dass die Eintheilung doch eigentlich einen solchen Werth nicht habe. Besonders nachdrücklich vertritt neuerdings Paulsen in seiner „Entwickelungsgeschichte der Kantischen Erkenntnisstheorie" diesen Standpunkt. Er schreibt derselben geradezu einen schädlichen Einfluss auf Kant's Untersuchungen zu. Von der Formel: „Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?", deren Beantwortung Kant Prol. 26 für unentbehrlich erklärt, auf deren Auflösung „das Stehen und Fallen der Metaphysik" beruht, welche nach Kr. 42, Anmerk., viele blindlings unternommene, eitle Versuche verhindert haben würde, wenn es einem von den Alten eingefallen wäre, auch nur so zu fragen, von eben dieser Formel sagt Paulsen a. a. O. 171: „Es wäre besser gewesen, wenn sie überhaupt nicht erfunden worden wäre. Sie hat nicht aufklärend, sondern verwirrend auf den Stand der Untersuchung eingewirkt."

In der Litteratur hat die Eintheilung zwar eine ihrer Bedeutung für das Kantische System entsprechende Beachtung gefunden, aber das Interesse wendet sich nicht nur hauptsächlich, sondern fast ausschliesslich dem synthetischen Urtheil a priori zu. Freilich tritt dieses auch bei Kant vollständig in den Vordergrund, und bei manchen seiner analytischen Urtheile hat es den Anschein, als ob er selbst sie im Grunde für recht bedeutungslos halte. Doch ist, was das erstere betrifft, nicht ausser Acht zu lassen, dass das Fehlen einer ausführlichen Behandlung des analytischen Urtheils öfter von Kant ausdrücklich als eine noch auszufüllende Lücke bezeichnet wird. So heisst es z. B. Kr. 49: Die Kritik könne deswegen noch nicht Transscendentalphilosophie heissen, „weil eine solche Wissenschaft sowohl die analytische Erkenntniss als die synthetische a priori vollständig enthalten müsste",

und dies sei „für den Anfang zu viel"; er dürfe die Analysis nur soweit treiben, als sie für seinen nächsten Zweck unentbehrlich sei. Vergl. Kr. 50. Und dass die analytischen Urtheile für ihn keineswegs von geringer Wichtigkeit sind, wird an vielen Stellen sehr nachdrücklich hervorgehoben. Met. 26 heisst es: „Ehe man nicht analytische Erkenntnisse hat, lohnt es sich nicht einmal, an synthetische zu denken." Vergl. die Stellen S. 87.

Auch ist die Rolle, welche das analytische Urtheil in der Kritik spielt, keineswegs so untergeordnet, wie es nach dem kärglichen seiner Darstellung gewidmeten Raum scheint. Die ganze Kritik der rationalen Psychologie und Theologie in der transscendentalen Dialektik geht doch wesentlich darauf hinaus, die Sätze derselben auf analytische Urtheile zurückzuführen, welche an und für sich „nichts Neues" aussagen, sondern erst durch eine, freilich unbewusste, „Erschleichung" der Vernunft so gewendet werden, dass sie unsere Erkenntniss über alle Erfahrung hinaus zu erweitern scheinen.

Gestützt auf die im Folgenden noch zu rechtfertigende Ueberzeugung, dass das analytische Urtheil in jeder Beziehung den Ausgangspunkt der Unterscheidung bildet und ohne ein richtiges Verständniss der Kantischen Lehre vom analytischen Urtheil weder der Sinn der Eintheilung der Urtheile in analytische und synthetische, noch ihre Bedeutung für das Kantische System vollauf gewürdigt werden kann, hat der Verfasser das analytische Urtheil einer besonderen Untersuchung unterzogen, deren Ergebnisse im Folgenden niedergelegt sind. Es ist dazu das Material aus sämmtlichen Werken Kant's benutzt und besonders auch der Versuch gemacht, den Stoff nach den verschiedenen bei Kant angedeuteten Gesichtspunkten der Entstehung, Bedeutung für das Denken u. s. w. zu gliedern. Dies ist in der betreffenden Litteratur bisher nicht geschehen; auch der sonst recht eingehende Commentar Vaihinger's zur Kritik der reinen Vernunft lässt diese Sonderung des Stoffes vermissen.

Noch ist zu bemerken, dass die Unterscheidung der analytischen Urtheile von den synthetischen nur soweit in Betracht gezogen ist, als Kant sie auf die Erkenntnisstheorie

anwendet, da die spätere Einführung der Eintheilung in die Ethik und Aesthetik von wesentlich anderen Grundlagen ausgeht.

I. Die Definition des analytischen Urtheils.

Drei verschiedene Definitionen des analytischen Urtheils finden sich bei Kant. Meistens wird es definirt als ein solches, dessen Prädicat im Begriff des Subjects schon enthalten sei (Kr. 40. 482. 491. Entd. 49), oder schon gedacht werde (Kr. 40. 150. 157. Prol. 14. Entd. 45), während im synthetischen Urtheil das Prädicat ganz ausser diesem Begriff liege. An anderen Stellen werden die analytischen Urtheile als Erläuterungsurtheile charakterisirt im Gegensatz zu den Erweiterungsurtheilen, welche synthetisch sind. So Prol. § 2: Es gebe einen Unterschied der Urtheile dem Inhalt nach, „vermöge dessen sie entweder blos erläuternd sind und zum Inhalt der Erkenntniss nichts hinzuthun, oder erweiternd, und die gegebene Erkenntniss vergrössern; die ersteren werden analytische, die zweiten synthetische Urtheile genannt werden können". Vergl. Kr. 40. 45. 491. Eine dritte Definition findet sich Logik § 36: „Analytische Sätze heissen solche, deren Gewissheit auf Identität der Begriffe (des Prädicats mit der Notion des Subjects) beruht. Sätze, deren Wahrheit sich nicht auf Identität der Begriffe gründet, müssen synthetische genannt werden."

Von diesen verschiedenen Definitionen ist die erste von jeher übereinstimmend als die eigentliche, massgebende anerkannt und mit Recht, denn dass die analytischen Urtheile „blos erläuternd" sind, und ihre Gewissheit „auf Identität der Begriffe beruht", ist, wie in den folgenden Abschnitten näher erörtert werden wird, erst eine Folge davon, dass ihr Prädicat im Begriff des Subjects schon enthalten ist.

Es kommt nun zunächst darauf an, den Sinn dieser ersten Definition genau festzustellen. Kant's Ausdrucksweise hat zu manchen Missverständnissen Anlass gegeben. Alle allgemeinen Urtheile, hat man gesagt, seien nach dieser Definition analytisch. Zwar wenn ein solches Urtheil zum ersten Mal gebildet werde, sei es synthetisch, aber eben durch diese

Synthesis werde das Prädicat in den Subjectsbegriff aufgenommen, und das Urtheil sei für die Folge analytisch. Der Unterschied sei also ein blos relativer. Schon bei Reuss, „Vorlesungen über die theoretische und praktische Philosophie", II, 4 heisst es: „Die Handlung, durch welche die Verknüpfung zweier Vorstellungen vorgenommen wird, heisst ein synthetisches Urtheil; die Handlung, durch welche die schon vorgenommene Verknüpfung zweier Vorstellungen vorgestellt wird, heisst ein analytisches Urtheil".

Ebenso erklärt Schleiermacher, Dialektik § 308, den Unterschied für einen relativen, weil der Begriff immer „werdend" sei. Die synthetischen Urtheile schränkt er deswegen auf das Gebiet der einzelnen Thatsachen ein. Bei Gruppe „Gegenwart und Zukunft der Philosophie", 195, findet sich diese Auffassung ebenfalls: „Jedes synthetische Urtheil ist es nur einmal und wird sogleich ein analytisches. Denn in Folge des synthetischen Urtheils geht der Prädicatsbegriff in den Subjectsbegriff über und wird diesem einverleibt".

Kant ist an dieser Auffassung nicht ohne Schuld. Kr. 486 sagt er, der Begriff vom Golde stehe „niemals zwischen sicheren Grenzen". Kr. 507 spricht er von Begriffen, „welche ich bis dahin habe"; weiter unten von „Vermehrung der Begriffe" durch die Erfahrung. Vergl. Prol 30. Entd. 57 wird gesagt, durch die Anschauung könne man Mehreres, was in dem Begriff noch nicht gedacht war, als mit jenem verbunden kennen lernen. Logik 64 heisst es, die Deutlichkeit der Begriffe entstehe durch Analysis nur in Ansehung derjenigen Merkmale, „die wir schon in dem Begriffe dachten, keineswegs aber in Rücksicht auf diejenigen Merkmale, die zum Begriff erst hinzukommen als Theile des ganzen möglichen Begriffs". Aehnlich Logik 59. Auch Kr. 115 gehört hierher: Die Analysis setzt die Synthesis jederzeit voraus, denn „wo der Verstand nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen".

Man könnte aus diesen und ähnlichen Stellen schliessen, dass für Kant selbst der Unterschied ein relativer sei. Es geht jedoch aus dem Zusammenhang zur Genüge hervor, dass

dies keineswegs der Fall ist, sondern ein synthetisches Urtheil, auch ein unbedingt allgemeines, für ihn stets synthetisch bleibt. Erstens findet sich keine Spur, dass Kant allgemeine Urtheile, nachdem die Verknüpfung zwischen Subjects- und Prädicatsbegriff einmal vorgenommen ist, analytisch nennt; sondern sie sind ein für allemal synthetisch. Prol. 16: „Mathematische Urtheile sind jederzeit synthetisch". Prol. 21: „Eigentlich metaphysische Urtheile sind insgesammt synthetisch". Man könnte einwenden, hier sei gemeint: „werden jederzeit synthetisch gebildet". Doch Prol. 21 will Kant die Metaphysik in einen Theil, der lauter analytische zur Metaphysik gehörige Sätze enthalte, und einen anderen von lauter synthetischen Sätzen, welche die Metaphysik selbst ausmachen, eingetheilt wissen. Vergl. Kr. 49. Die letzteren Urtheile, „welche die Metaphysik selbst ausmachen", sind also für immer synthetisch.

Ferner stellt Kant oft genug (wie schon in der zuletzt angeführten Stelle) die analytischen Urtheile den synthetischen als der Art und dem Inhalt nach verschieden gegenüber. Kr. 39: Die Kritik erschleicht unter der Vorspiegelung, die Begriffe blos zu analysiren, „Behauptungen von ganz anderer Art". Prol. 14: „Es gibt einen Unterschied der Urtheile „dem Inhalt nach". Die synthetischen Urtheile erweitern die Erkenntniss, während die analytischen nichts sagen, als was im Begriff des Subjects, „obgleich nicht so klar und mit gleichem Bewusstsein", schon gedacht war. Dies Alles passt nicht auf die Lehrsätze der Physik und Mathematik. Sie sind weder blos erläuternd, noch wird ihr Prädicat im Begriff des Subjects dunkel, oder, wie Kant sich auch ausdrückt, verworren gedacht. Sie können also auch nicht in Kant's Sinne analytische Urtheile sein.

Ebensowenig lassen sich die im Folgenden zu behandelnden Ausführungen Kant's über die Entstehung, Gültigkeit und Bedeutung der analytischen Urtheile mit der Annahme vereinigen, dass für ihn der Unterschied ein relativer sei in dem Sinne, dass durch die vollzogene Synthesis das Prädicat in den Subjectsbegriff aufgenommen, und das Urtheil dadurch für die Folge analytisch werde.

Alles dies ist auch geltend zu machen gegen die Auffassung, dass die analytischen Urtheile identisch seien mit den abgeleiteten, in welchem Falle der Unterschied wiederum nur relativ sein würde. Sie findet sich schon bei Schultz, „Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft", 37: „Die Zergliederung eines Begriffs erfordert aber sogar einen Vernunftschluss. Um z. B. in dem Begriff Gott den Theilbegriff allmächtig zu finden, dazu gehört folgender Vernunftschluss . . . ." Darnach ist das analytische Urtheil: Gott ist allmächtig, also ein abgeleitetes, und da bei allen analytischen Urtheilen ein Vernunftschluss nothwendig ist, so sind sie alle abgeleitete Urtheile. Ebenso Mellin, „Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie", I, 195. Sehr scharf ausgeprägt findet sich diese Ansicht bei Stadler, „Grundsätze der reinen Erkenntnisstheorie in der Kantischen Philosophie", 13. Er will folgerichtig auch nicht von dem Unterschiede analytischer und synthetischer Urtheile, sondern von dem Unterschiede analytischen und synthetischen Urtheilens gesprochen haben. Auch Paulsen hält es für eine nothwendige Consequenz der Definition Kant's, dass die abgeleiteten Urtheile analytisch seien. Vergl. „Entwickelung der Kantischen Erkenntnisstheorie", 170. N.: „Man könnte die Sache so fassen: eine Wissenschaft mit synthetischer Begriffsbildung (d. h. absolut gesetzten Definitionen) besteht aus lauter analytischen Urtheilen (demonstrirbaren Lehrsätzen); dagegen eine Wissenschaft mit analytischer Begriffsbildung . . . ."

Auch abgesehen von den obigen Ausführungen steht diese Auffassung in Widerspruch mit Prol. 16, wo direct gesagt wird, dass ein abgeleiteter Satz synthetisch sein könne: „Ein synthetischer Satz kann allerdings nach dem Satze des Wiederspruchs eingesehen werden, aber nur so, dass ein anderer synthetischer Satz vorausgesetzt wird, aus dem er gefolgert werden kann". Also Kant's Meinung ist es jedenfalls wohl nicht gewesen, dass die synthetischen Urtheile mit ursprünglichen, die analytischen mit abgeleiteten Sätzen identisch seien.

Wenn nun bei Kant der Unterschied kein relativer ist, so ist auch das Wort „Begriff" in der Definition des analytischen Urtheils in einem anderen Sinne zu verstehen, als in den S. 69 angeführten Stellen, und gehört zu den bei Kant nicht seltenen technischen Ausdrücken, welche in verschiedenem Sinn oder in verschiedener Ausdehnung gebraucht werden.

In den betreffenden Stellen wird unter „Begriff" offenbar der ganze Vorstellungscomplex verstanden, welcher mit einem Worte verbunden ist. In diesem Sinne ist der Begriff allerdings der Erweiterung fähig und steht niemals zwischen festen Grenzen. Zu dem Begriff im Sinne der Definition des analytischen Urtheils gehören diese erweiternden Prädicate, welche durch Synthesis zu dem Begriff hinzukommen, aber nicht; denn in diesem Falle würde der Unterschied für Kant wirklich ein relativer sein. Sie liegen ausser dem Begriff, ob sie zwar mit demselben in Verknüpfung stehen (Kr. 39); sie liegen nicht in ihm, aber sie gehören doch zu ihm (Kr. 480). Die Gesammtheit der Merkmale, welche in dem Begriff „liegen", macht also den Begriff selbst im Sinne der Definition aus. Um diesen Sinn genau bestimmen zu können, kommt es daher darauf an, worin sich die Merkmale, welche in dem Begriff „liegen", von denen unterscheiden, welche mit ihm „in Verknüpfung stehen", „zu ihm gehören".

Hierfür gewinnen wir Klarheit aus Kr. 480 (einer Stelle, wo gerade vom Unterschiede der analytischen und synthetischen Urtheile gehandelt wird): „Denn ich soll nicht auf dasjenige sehen, was ich in meinem Begriff vom Triangel wirklich denke (dieses ist nichts weiter als die blosse Definition), vielmehr soll ich über ihn zu Eigenschaften, welche in diesem Begriff nicht liegen, aber doch zu ihm gehören, hinausgehen".

Also der Inhalt des Begriffs im Sinne der Definition des analytischen Urtheils ist identisch mit der Definition. Diejenigen Merkmale, welche nicht in der Definition enthalten sind, „liegen" nicht in dem Begriff, sondern „gehören" nur zu ihm. Ebenso heisst es Prol. 21: „Vermittelst mehrerer dergleichen analytischen Urtheile suchen wir der Definition

der Begriffe nahe zu kommen". Also über die Definition hinaus reicht die Sphäre der über einen Begriff möglichen analytischen Urtheile nicht. Da nun der Inhalt eines Begriffs, wie er in der Definition des analytischen Urtheils verstanden wird, identisch ist mit der Summe der Prädicate der über ihn möglichen analytischen Urtheile, so folgt, dass auch der Inhalt eines Begriffs nicht über die Definition desselben hinausreiche, der Inhalt nichts weiter sei als „die blosse Definition".

Zu dem Inhalt des Begriffs Dreieck in Kant's Sinne würde also, um bei dem Kr. 480 angeführten Beispiel zu bleiben, nichts weiter gehören als die in der Definition enthaltenen Merkmale, also die Merkmale eben, geradlinig u. s. w. Der Inhalt des Begriffs in diesem Sinne aber ist ein fester, unveränderlicher. Ob viel oder wenig Eigenschaften vom Dreieck bekannt sind, ist für die Definition desselben ganz gleichgültig. Alle Urtheile, durch welche dem Dreieck ausserhalb der Definition liegende Prädicate beigelegt werden, sind also synthetisch und können niemals analytisch werden.

Zwischen den Merkmalen, welche hiernach im Begriff Dreieck „liegen" und denjenigen, welche nur zu ihm „gehören", findet das Verhältniss Statt, dass das Vorhandensein der ersteren an einem Gegenstande die Gewissheit gibt, dass auch die letzteren ihm zukommen. Um eine Figur als Dreieck zu erkennen, ist es nicht nothwendig nachzumessen, ob die Winkelsumme derselben gleich zwei Rechten sei u. s. w., sondern es genügt zu wissen, dass sie eben, geradlinig u. s. w. sei, um dann auch sofort alle Lehrsätze vom Dreieck auf sie anwenden zu können. Diese in der Definition enthaltenen Merkmale sind es, welche den Begriff auf das Einzelne anwendbar machen, oder anders ausgedrückt, welche an dem Einzelnen angetroffen werden müssen, um es dem Begriff unterordnen zu können. Da nun, wie gesagt, der Inbegriff dieser Merkmale den Inhalt des Begriffs im Sinne der Definition des analytischen Urtheils bildet, so ist der Sinn dieser Definition kein anderer, als: ein analytisches Urtheil ist ein solches, dessen Prädicat an einem Gegenstande angetroffen werden muss, damit er dem Subjectsbegriff untergeordnet

werden kann, oder dessen Prädicat zu denjenigen Merkmalen gehört, welche den Subjectsbegriff auf das Einzelne anwendbar machen. Dass dies wirklich der Sinn der Kantischen Definition ist, geht aus Logik, § 36 klar hervor: „Alles X, welchem der Begriff des Körpers (a + b) zukommt, dem kommt auch die Ausdehnung (b) zu, ist ein Exempel eines analytischen Satzes. Alles X, welchem der Begriff des Körpers (a + b) zukommt, dem kommt auch die Anziehung (c) zu, ist ein Exempel eines synthetischen Satzes". Die Merkmale a und b sind hiernach diejenigen, welche den Begriff Körper auf ein X anwendbar machen, deren Vorhandensein an einem X die Gewissheit gibt, dass diesem der Begriff des Körpers zukomme, welche also in dem Begriff Körper „liegen". Dagegen kann man ganz bestimmt wissen, dass ein X unter den Begriff Körper gehöre, ohne noch das Merkmal c, die Anziehung, an ihm angetroffen zu haben. Dass das Merkmal c dem X zugeschrieben wird, ist erst eine Folge davon, dass die Merkmale a und b ihm zukommen. Deswegen ist der erste der angeführten Sätze ein analytisches, der zweite ein synthetisches Urtheil.

Nachdem so der Sinn der Kantischen Definition klargestellt ist, fragt es sich weiter, ob sie richtig ist, d. i., ob sie sich mit dem Definitum deckt. Nun ist klar, dass die Definition des Unterschiedes der analytischen und synthetischen Urtheile, wie Kant sie gibt, nur auf solche Urtheile passt, in denen ein Subjectsbegriff und ein Prädicatsbegriff vorhanden sind. Denn der Unterschied der analytischen und synthetischen Urtheile besteht ja eben darin, dass bei den ersten das Prädicat in dem Subjectsbegriff enthalten ist, bei den zweiten ausserhalb desselben liegt. Solche Urtheile aber, in denen ein Subjectsbegriff einem Prädicatsbegriff gegenübersteht, sind nach Kant's eigener Erklärung kategorische. Kr. 96: „Alle Verhältnisse des Denkens in Urtheilen sind die a) des Prädicates zum Subject, b) des Grundes zur Folge, c) der eingetheilten Erkenntniss und der gesammelten Glieder der Erkenntniss untereinander . . ." Vergl. Kr. 121, Logik 102. Darnach würde die Eintheilung sich nur auf die kategorischen Urtheile beziehen, denn bei hypothetischen und

disjunctiven Sätzen, wenn man sie, wie Kant, als solche bezeichnet, welche mehrere Urtheile im Verhältniss zu einander betrachten, ist schwer anzugeben, welcher Begriff der Subjects-, welcher der Prädicatsbegriff sei. Kr. 39 spricht Kant auch wirklich so, als ob er nur die kategorischen Urtheile in analytische und synthetische eintheilen wolle: „In allen Urtheilen, worinnen das Verhältniss eines Subjects zum Prädicat gedacht wird, . . . ist dies Verhältniss auf zweierlei Art möglich". Jedoch geht aus der Rolle, welche die Eintheilung im Zusammenhang der Kritik spielt, zur Genüge hervor, dass sie sich auf alle Urtheile bezieht. Denn die Kritik soll nach Kr. 532 die Frage beantworten: „Was kann ich wissen?" Zur Beantwortung derselben müssen alle möglichen Urtheile in Betracht gezogen werden, und es darf ausser den analytischen und synthetischen Urtheilen nicht noch eine dritte Urtheilsklasse übrig bleiben, welche gar nicht berücksichtigt würde. An einigen Stellen bemerkt Kant auch ausdrücklich, dass die Eintheilung sich auf alle Urtheile beziehe:

Prol. 14: „Allein Urtheile mögen einen Ursprung haben, welchen sie wollen, oder auch ihrer logischen Form nach beschaffen sein, wie sie wollen, so gibt es doch einen Unterschied derselben . . . ." Vergl. Met. 24: „Alle Urtheile sind von zweifacher Art . . ."

Die Kantische Definition des Unterschiedes der analytischen und synthetischen Urtheile ist also in soweit zu enge, als sie dem Wortlaut nach nur auf die kategorischen Urtheile passt, während Kant die Unterscheidung auf alle Urtheile angewandt haben will. Kant scheint diese Incongruenz gefühlt zu haben, denn Prol. 14, wo er betont, dass die Eintheilung für alle Urtheile gelte, wie sie auch ihrer logischen Form nach beschaffen sein mögen, weicht er von seiner gewöhnlichen Definition ab, und schiebt die Merkmale der Erläuterung resp. Erweiterung in den Vordergrund, während der „Begriff des Subjects" erst im folgenden Absatz auftaucht.

Indessen beruht der Umstand, dass die Definition dem Wortlaut nach nur auf die kategorischen Urtheile passt, im Grunde nur auf einer leicht zu bessernden Nachlässigkeit des

Ausdrucks, welche bei Kant nicht selten ist und hier um so weniger auffallen kann, weil man bei Kant das Wort Begriff in einer sonst ganz ungewohnten Ausdehnung gebraucht zu sehen gewohnt ist. Wird doch Prol. 16 sogar von dem „Begriff einer Summe von Sieben und Fünf" gesprochen. Viel schwieriger zu beseitigen ist ein anderer Mangel der Kantischen Definition, über welchen sich Sigwart, Logik § 18, 4 verbreitet. Wenn im analytischen Urtheil das Prädicat in dem Subjectsbegriff, oder, wie man nach dem Vorigen richtiger sagen würde, in dem oder den Begriffen, auf welche die Aussage sich bezieht, schon enthalten sein, im synthetischen Urtheil ganz ausserhalb derselben liegen soll, so ist die Bedingung dafür, dass beiden Urtheilsklassen wirklich solche Begriffe zu Grunde liegen, auf welche die Aussage bezogen werden kann. Kant spricht auch oft ausdrücklich von „gegebenen Begriffen", über welche man im synthetischen Urtheil hinausgehen, oder zu welchen man andere hinzuthun müsse, während dies im analytischen Urtheil nicht nöthig sei, so Kr. 80, 151. Prol. 20. Entd. 57, 63. Wie steht es nun mit den Urtheilen, in denen das Prädicat sich auf Einzelnes, Individuelles bezieht, bei denen also von „gegebenen Begriffen" gar nicht die Rede sein kann, z. B. den impersonalen: es regnet, dies ist ein Thier? Denn „es" und „dies" wird man doch nicht Subjects- oder gegebene Begriffe nennen. Ausserhalb der Eintheilung stehen diese Urtheile nicht, denn Kant sagt deutlich genug, dass dieselbe sich auf alle Urtheile beziehe. Was sind sie denn nun, analytisch oder synthetisch?

Hier ist ein Unterschied in der Quantität der Urtheile wichtig, welcher bei Sigwart, Logik § 27 und in etwas anderer Fassung bei Lotze, Logik § 68 ausgeführt wird. Die allgemeinen Urtheile, wie sie im Sprachgebrauch vorkommen, sind entweder blos eine Sammlung von Einzelurtheilen, deren Subjecte in irgend einem Sinne ein Ganzes bilden, wie z. B. in dem Satze: alle Mitglieder sind anwesend; oder das Prädicat bezieht sich auf den ganzen Umfang eines Allgemeinbegriffs, also nicht auf eine beschränkte, sondern auf eine unbeschränkte Zahl von Subjecten; so in dem Urtheil: alle Menschen sind sterblich. In den letzteren Sätzen bildet also der

Begriff als solcher, das Genus, das Subject der Aussage; daher man auch sagen kann: der Mensch ist sterblich. Lotze nennt sie generelle Urtheile. Man könnte ihnen alle übrigen als individuelle gegenüberstellen, denn auch in den zuerst genannten Urtheilen, den „empirisch allgemeinen", bilden eine beschränkte Zahl von Individuen das Subject, und sie unterscheiden sich sachlich gar nicht von den singularen und pluralen Urtheilen.

Für alle individuellen Urtheile gilt das oben Gesagte: die Definition passt auf sie nicht. Denn in ihnen allen, auch in dem empirisch allgemeinen, deckt sich das eigentliche Subject dem Inhalt nach nicht mit dem Begriff, durch welchen es bezeichnet wird; das Prädicat bezieht sich daher gar nicht auf Begriffe, und man kann deshalb auch nicht sagen, dass es in ihnen enthalten oder nicht enthalten sei. Z. B. in dem Urtheil: diese Rose ist gelb, ist der Inhalt des Begriffs Rose gar nicht das eigentliche Subject der Aussage, sondern der Begriff Rose dient hier nur als Name. „Ich könnte mich begnügen zu sagen: dies ist gelb; das Subject, von dem ich urtheile, wäre dasselbe, nur in der Sprache noch unbestimmter ausgedrückt". Auch besteht das Urtheil: diese Rose ist gelb, eigentlich aus den beiden anderen: dies ist eine Rose, und: dies ist gelb; man kann es daher umwandeln in das andere: dies ist eine gelbe Rose. Von „gegebenen Begriffen" kann also hier nicht wohl die Rede sein, ebensowenig, wie bei den schon erwähnten impersonalen Urtheilen.

Bei den generellen Urtheilen, z. B.: alle Menschen sind sterblich, decken sich Begriff und eigentliches Subject inhaltlich vollkommen, und da Kant sie vorzugsweise im Auge hat, so ist es erklärlich, dass seine Ausdrucksweise sich an sie anlehnt. Auch seine Beispiele synthetischer Urtheile sind stets generelle Sätze. Nur Prol. 14 ist das sonst generelle Urtheil: alle Körper sind schwer, in ein plurales umgewandelt.

Wohin nun mit den individuellen Urtheilen? Müssen sie zu den analytischen oder zu den synthetischen gerechnet werden? Hierüber erhalten wir Aufklärung durch Kant's unten noch näher zu betrachtende Lehre von der Entstehung der analytischen Urtheile. Sie entstehen nämlich nach ihm

durch Zergliederung der Begriffe, sind also stets allgemein. Auch sind die analytischen Urtheile nach Kant's Lehre sämmtlich Urtheile a priori und gelten als solche „mit strenger Allgemeinheit, d. i. so, dass gar keine Ausnahme als möglich verstattet wird". (Kr. 35.) Vergl. Fortschr. 583: „Alle analytischen Urtheile sind Urtheile a priori und gelten als solche mit strenger Allgemeinheit und absoluter Nothwendigkeit".

Die analytischen Urtheile sind also nach Kant's Lehre stets generell. Die individuellen Urtheile können demnach nicht analytisch sein, sondern sind stets synthetisch. Dass die Definition des Unterschiedes der analytischen und synthetischen Urtheile auf die individuellen Urtheile nicht passt, ist auf Rechnung der zu engen Definition des synthetischen Urtheils zu setzen.

Wenn man die, wie gezeigt, nach zwei Seiten hin zu enge Definition so viel erweitert, dass sie das von Kant selbst abgesteckte Gebiet deckt, so würden also analytisch sein alle allgemeinen (generellen) Urtheile, deren Prädicat in dem S. 73 bezeichneten Sinn in den Begriffen, auf welche sich die Aussage bezieht, schon enthalten ist. Alle übrigen Urtheile werden ihnen als synthetische gegenübergestellt. Die analytischen Urtheile bilden in jeder Beziehung den Ausgangspunkt der Unterscheidung; sie werden gleichsam aus der ganzen Masse möglicher Urtheile ausgeschieden. Dies äussert sich auch darin, dass Kant ihnen häufig die synthetischen Urtheile blos negativ (als nicht-analytisch) gegenüberstellt. Kr. 39: „Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject durch Identität und ohne Identität". Vergl. Prol. 53. Logik 108, Entd. 46: „Analytisch nach dem Satze des Widerspruchs oder synthetisch nach irgend einem anderen Grundsatz". Vergl. Entd. 62.

II. Die Entstehung der analytischen Urtheile.

1) Die analytischen Urtheile entstehen nach Kant durch „Zergliederung" der Begriffe. Kr. 480: „Es kommt hier nicht auf analytische Sätze an, die durch blosse Zergliederung der Begriffe erzeugt werden können. Vergl.

Prol. 43. Kr. 40: „Ich darf jene Begriffe nur zergliedern, d. i.", wie er erklärend hinzufügt, „des Mannigfaltigen, welches ich jederzeit in ihnen denke, mir nur bewusst werden, um dieses Prädicat darin anzutreffen". Wolf und Baumgarten werden von Kant Kr. 56 als Meister in dieser Begriffszergliederung gerühmt.

Nun sollte man zwar meinen, wenn ich mir eines Begriffs bewusst sei, müsse ich mir auch seines Inhalts im Einzelnen unmittelbar bewusst sein und die einzelnen Merkmale ohne besondere Schwierigkeiten herzählen können. Allein der Augenschein überzeugt uns, dass dies keineswegs immer so einfach ist. Sollen wir aus irgend einer Veranlassung das Mannigfaltige angeben, welches wir in den Begriffen Krankheit, Ursache, Schönheit denken, so kommen wir leicht in eine gewisse Verlegenheit, obgleich wir uns dieser Begriffe recht wohl bewusst sind und etwas ganz Bestimmtes in ihnen denken. Es ist bisweilen eine recht weitläufige Denkoperation dazu nöthig, um den Inhalt des Begriffs, welcher durch die geheime Thätigkeit des Geistes gebildet noch in den Tiefen des Bewusstseins ruht, an das helle Licht des Verstandes zu ziehen. Diese Denkoperation nun, diese „Zergliederung" der Begriffe, wodurch nach Kant die analytischen Urtheile entstehen, worin besteht sie?

Wenn wir uns eines Begriffs überhaupt bewusst sind, etwas Bestimmtes darunter verstehen, so müssen wir auch jederzeit entscheiden können, ob ein X unter den Begriff gehört oder nicht, denn könnten wir dies nicht, könnten wir ihn also gar nicht anwenden, so würde der Begriff für uns nichts sein. Wenn wir nun eine Reihe einzelner Fälle durchlaufen und entscheiden, ob sie unter den Begriff gehören oder nicht, so können wir uns dadurch bei einigermassen geschickter Auswahl der einzelnen Beispiele sowohl der Grenzen bewusst werden, welche der Umfang des Begriffs hat, als auch der einzelnen Merkmale, deren Vorhandensein in dem einen Fall den Begriff anwendbar macht, deren Mangel in einem anderen die Subsumption unter den Begriff verbietet, d. i. wir können dadurch den Begriff zergliedern und analytische Urtheile gewinnen, denn der Inhalt des Begriffs in Kant's

Sinne ist, wie oben gezeigt, nichts anderes als der Inbegriff derjenigen Merkmale, welche die Anwendung des Begriffs ermöglichen, oder anders ausgedrückt, welche an einem X angetroffen werden müssen, um es dem Begriff unterordnen zu können.

Dies ist denn auch wirklich der Weg, auf welchem analytische Urtheile entstehen. Klassische Beispiele dafür finden sich in Platons Gesprächen. Um z. B. zu finden, was in dem Begriff der Gerechtigkeit oder Tapferkeit gedacht wird, greift Sokrates gewöhnlich einzelne Beispiele aus dem ganzen Umfang dieser Begriffe heraus und fragt seine Zuhörer, wesshalb ein solcher Mann gerecht oder tapfer genannt werde. Durch die Frage: nennst du auch einen solchen tapfer, der so und so handelt, wird die Erklärung, wenn sie zu weit war, auf das richtige Mass eingeschränkt. Im anderen Fall wird gefragt, sind nicht auch diejenigen tapfer zu nennen, welche stark sind im Kampf gegen Begierden und Lüste? Man hat wohl gesagt, Sokrates lasse seine Zuhörer die Begriffe erst bilden auf dem Wege der Induction. Dem ist aber keineswegs so. Das Vorhandensein der Begriffe setzt er voraus, sonst könnte er sie ja nicht unter diese Begriffe subsumiren lassen. Sein Zweck geht nur dahin, ihnen den Inhalt dieser Begriffe zum klaren Bewusstsein zu bringen, und dies erreicht er durch das oben geschilderte Verfahren, dessen einzelne Akte analytische Urtheile sind, nämlich das Verfahren, dass er sie die Begriffe praktisch anwenden und dadurch der Merkmale, welche zur Subsumption unter dieselben erforderlich sind, d. i. des Inhalts, sich bewusst werden läst.

Es ist bisher nur auf die Zergliederung derjenigen Begriffe Rücksicht genommen, welche sich auf Gegenstände, Eigenschaften, Zustände u. dgl., also immer auf Einzelnes beziehen. Von nicht geringerem Interesse sind diejenigen analytischen Urtheile, welche durch Zergliederung der Beziehungsbegriffe entstehen, d. i. derjenigen Begriffe, welche ein Verhältniss oder eine Beziehung zwischen Mehrerem ausdrücken. So findet man z. B. durch Zergliederung des Begriffs „gleich", dass gleich an Grösse dasjenige ist, was der Grösse nach für einander gesetzt werden kann, gleich an Gestalt, was der Ge-

stalt nach für einander gesetzt werden kann, und allgemein: dass gleich in irgend einer Beziehung dasjenige ist, was in eben dieser Beziehung für einander gesetzt werden kann. Wenn also a = m ist und b = m, so heisst das nichts anderes, als dass a und b der Grösse nach für m gesetzt werden können. Wenn man nun in der ersten Gleichung für m wirklich b setzt, so hat man a = b, und gelangt also durch diese Zergliederung des Begriffs „gleich" zu dem analytischen Urtheil, dass zwei Grössen, welche einer dritten gleich sind, unter einander gleich sind. Oder wenn man zwei Linien hat, welche einer dritten parallel sind, so findet man durch blosse Zergliederung des Begriffs der Parallelität, dass dies nichts anderes bedeute als dass die beiden Linien dieselbe Richtung haben, wie die dritte, dass also, wenn die dritte Linie die Richtung nach Osten (m) hat, auch die beiden anderen Linien die Richtung nach Osten (m), d. i. dieselbe Richtung haben. So erhält man durch blosse Begriffszergliederung den analytischen Satz, dass zwei Linien, welche einer dritten parallel sind, untereinander parallel sind.

Es findet sich bei Kant in Bezug auf die Entstehung der analytischen Urtheile noch die Bestimmung, man brauche beim analytischen Urtheil nicht über den Subjectsbegriff hinauszugehen, um das Urtheil abzufassen (Kr. 46), man bleibe bei dem gegebenen Begriff (Kr. 150). Dieser Ausdruck ist wohl nur gebraucht, um den Gegensatz gegen die synthetischen Urtheile hervorzuheben, bei denen ein „drittes" zur Vermittelung der Verbindung von Subject und Prädicat nöthig ist und, wie schon aus dem Vorigen sich ergibt, nicht so zu verstehen, als ob beim analytischen Urtheil nur der Subjectsbegriff an und für sich in Betracht käme. Im verneinenden analytischen Urtheil, in welchem nach Kr. 150, Prol. 15 das Gegentheil dessen, was im Subjectsbegriff schon gedacht war, von ihm ausgeschlossen wird, liegt dieses Gegentheil doch gewiss nicht in dem Begriff selbst. Der Ausdruck, dass im analytischen Urtheil ein Hinausgehen aus dem Begriff nicht stattfinde, ist daher nicht ganz correct.

Noch Eines verdient in diesem Zusammenhange bemerkt zu werden. Vaihinger sagt Comment. 260 und glaubt damit

offenbar Kants Meinung auszusprechen, die analytischen Urtheile über einen Subjectsbegriff seien bald erschöpft und könnten „von Jedem a priori ausgerechnet werden." Dies ist nicht zutreffend. Kr. 487 heisst es: „da der Begriff, so wie er gegeben ist, viel dunkle Vorstellungen enthalten kann, die wir in der Zergliederung übergehen, ob wir sie zwar in der Anwendung jederzeit brauchen" (nämlich bei der Subsumption der Gegenstände unter den Begriff) „so ist die Ausführlichkeit der Zergliederung meines Begriffs immer zweifelhaft und kann nur durch vielfältig zutreffende Beispiele vermuthlich, niemals aber apodiktisch gewiss gemacht werden." Vergl. weiter unten: die philosophischen Definitionen werden analytisch durch Zergliederung, „deren Vollständigkeit nicht apodiktisch gewiss ist," zu Stande gebracht.

2) Es ist noch die erkenntnisstheoretische Frage zu beantworten, worauf denn die objective Gültigkeit oder Wahrheit der so entstandenen analytischen Urtheile beruht. Kant führt sie zurück auf den Satz des Widerspruchs, den „obersten Grundsatz aller analytischen Urtheile" Kr. 149: „Wenn das Urtheil analytisch ist, es mag nun verneinend oder bejahend sein, so muss die Wahrheit desselben (d. i. nach Kant seine Uebereinstimmung mit dem Object) jederzeit nach dem Satze des Widerspruchs hinreichend können erkannt werden." Die analytischen Urtheile „beruhen gänzlich auf dem Satz des Widerspruchs" (Prol. 14), sie „gründen" sich gänzlich auf ihn (Fortschr. 583), „der Grund des Prädicats ist nach dem Satz des Widerspruchs im Object zu suchen" (Entd. 59), ihre Möglichkeit „gründet sich lediglich" auf denselben (Prol. 23), man braucht das Prädikat „nur nach dem Satz des Widerspruchs aus dem Subjectsbegriff herauszuziehen" und kann sich dadurch zugleich der Nothwendigkeit des Urtheils bewusst werden, welche die Erfahrung nicht lehren würde (Kr. 40 N), der analytische Satz „erfolgt nach dem Satz des Widerspruchs" aus dem Subjectsbegriff (Kr. 43).

Bisweilen drückt Kant sich auch so aus, die Gültigkeit der analytischen Urtheile beruhe auf der Identität der Begriffe. Logik 108: „analytische Sätze heissen solche, deren Gewissheit auf Identität der Begriffe (des Prädicats mit der

Notion des Subjects) beruht." Sie „beruhen auf dem Satz der Identität und des Widerspruchs" (Entd. 62), sie „gründen sich auf die Identität" (Fortschr. 582), die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject „wird durch Identität gedacht" (Kr. 40).

Der Satz des Widerspruchs wird Kr. 148 formulirt: „Keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerspricht". Dass die Wahrheit der analytischen Urtheile nach ihm jederzeit erkannt werden könne, wird Kr. 149 folgendermassen erklärt: „Denn von dem, was in der Erkenntniss des Objects schon als Begriff liegt und gedacht wird, wird das Widerspiel jederzeit richtig verneint, der Begriff selber aber nothwendig von ihm bejaht werden müssen, darum, weil das Gegentheil desselben dem Object widersprechen würde." Ein Beispiel hierzu findet sich Prol. 15: „So ist es mit den Sätzen: jeder Körper ist ausgedehnt und kein Körper ist unausgedehnt (einfach) beschaffen" Vergl. Logik § 36: „Alles X, welchem der Begriff des Körpers (a + b) zukommt, dem kommt auch die Ausdehnung (b) zu, ist ein Exempel eines analytischen Satzes." Denn wenn ein Object einmal als Körper erkannt ist, würde es widersprechend sein, von demselben Object zu sagen, es sei nicht ausgedehnt, weil die Ausdehnung zu den Merkmalen gehört, um deren willen es Körper genannt wurde; und dasselbe Object kann doch nicht zugleich ausgedehnt und einfach sein. Oder wenn man weiss, dass zwei Gegenstände a und b beide = m (= 10 Kubikfuss) sind, so würde es widersprechend sein, zu sagen, a sei nicht = b, weil darin, dass sie beide dem Kubikinhalt nach = m sind, ihre Gleichheit dem Inhalt nach schon implicite enthalten ist; denn sie können doch nicht beide 10 Kubikfuss Inhalt haben und dabei an Inhalt ungleich sein.

Man könnte einwenden, es sei ebenfalls ein Widerspruch, zu sagen, ein Körper sei nicht schwer, oder die Winkelsumme eines Dreiecks sei nicht gleich zwei Rechten. Eine Figur sei gar kein Dreieck, wenn dieses Verhältniss nicht stattfinde, ein Gegenstand kein Körper, wenn er nicht schwer sei. Aber es ist zwischen beiden Fällen doch ein grosser Unterschied. Dass ein Körper nicht schwer sei, widerspricht sich selbst

keineswegs, denn ausgedehnt, undurchdringlich u. s. w. einerseits, nicht schwer andererseits sind durchaus keine entgegengesetzten Bestimmungen. Dieses Urtheil würde nur dem anderen Urtheil widersprechen: alle Körper sind schwer. Dass dagegen ein Körper (ausgedehntes, undurchdringliches Ding) einfach sei, widerspricht sich selbst; die objective Gültigkeit des Satzes: alle Körper sind ausgedehnt, kann also „jederzeit nach dem Satze des Widerspruchs hinreichend erkannt werden". Bei den oben angeführten Urtheilen dagegen ist noch etwas ganz Anderes erforderlich, um über ihre Wahrheit urtheilen zu können.

Wenn Kant Kr. 148 sagt, die allgemeine, obzwar nur negative Bedingung aller unserer Urtheile überhaupt sei, dass sie sich nicht selbst widersprechen, und ähnlich Kr. 149, der Satz des Widerspruchs sei die „conditio sine qua non unserer Erkenntniss", auch der synthetischen, so ist das nicht recht verständlich. Im synthetischen Urtheil soll ich, wie es Kr. 150 heisst, aus dem gegebenen Begriff hinausgehen, um etwas ganz Anderes, als in ihm gedacht war, mit demselben im Verhältniss zu betrachten, „welches daher niemals weder ein Verhältniss der Identität noch des Widerspruchs ist, und wobei dem Urtheil an ihm selbst weder die Wahrheit noch der Irrthum angesehen werden kann". Wenn im synthetischen Urtheil das Prädicat „etwas ganz Anderes" ist, als der Subjectsbegriff, weder ein Verhältniss der Identität noch des Widerspruchs dadurch ausgedrückt wird, so ist schwer einzusehen, wie es überhaupt möglich sein soll, dass synthetische Urtheile dem „unverletzlichen Grundsatz" des Widerspruchs zuwider seien [1]).

III. Die Bedeutung der analytischen Urtheile für unser Denken.

1) Die Leistung der analytischen Urtheile besteht in der Erläuterung und Erklärung der Begriffe. Sie sind Aufklärungen und Erläuterungen desjenigen, was im Begriff schon gedacht

1) Vergl. Sigwart, Logik, 152 ff.

war (Kr. 39), „Erläuterungsurtheile" (Kr. 40, 45, 491, Prol. 14), „Erklärungen des Gedanken, nach demjenigen, was wirklich in ihm enthalten ist" (Kr. 553); der Gedanke, den ich schon habe, wird durch sie „auseinandergesetzt und mir selbst verständlich gemacht" (Kr. 41); sie „sagen dasjenige aus und stellen es klar vor, was in dem gegebenen Begriff enthalten und gedacht war" (Entd. 45, Fortschr. 582); es wird durch sie „eine logische Verbesserung in meinem Erkenntniss bewirkt" (Kr. 482).

Ihr Ziel ist zunächst die Definition. Prol. 21: „Vermittelst mehrerer dergleichen analytischen Urtheile suchen wir der Definition der Begriffe nahe zu kommen." Nur bei „gegebenen Begriffen", d. i. solchen, bei denen der Begriff vor der Definition vorhergeht, sind die analytischen Urtheile von Werth. Logik 136: „Alle gegebenen Begriffe, sie mögen a priori oder a posteriori gegeben werden, können nur durch Analysis definirt werden." „Gemachte Begriffe", d. i. solche, welche erst durch die Definition gegeben werden, wie die mathematischen, sind der Zergliederung nicht bedürftig. Daher sind analytische Urtheile vom Dreieck oder Kreise vollständig werthlos.

Dass dies Kant's eigentliche Meinung ist, geht aus dem öfter gebrauchten Ausdruck hervor, das Prädicat werde im Subjectsbegriff nur dunkel gedacht:

Kr. 39: Die analytischen Urtheile sind „Aufklärungen und Erläuterungen desjenigen, was in unseren Begriffen (obzwar noch auf verworrene Art) schon gedacht worden". Prol. 14: „Analytische Urtheile sagen im Prädicat nichts als das, was im Begriff des Subjects, obgleich nicht so klar und mit gleichem Bewusstsein, gedacht war". Prol. 17: Die Frage ist, „was wir in ihnen, obzwar nur dunkel, denken". Fortschr. 582: „Urtheile sind analytisch, wenn ihr Prädicat nur dasjenige klar vorstellt, was im Begriff des Subjects, obzwar dunkel, gedacht war."

Diese Ausdrücke passen auf die mathematischen und überhaupt alle in Kant's Sinne „gemachten Begriffe" (z. B. alle Begriffe von Instrumenten, wie den Kr. 487 angeführten einer Schiffsuhr) gewiss nicht.

Hierdurch erklärt sich auch die Behauptung Kant's, dass mathematische Urtheile insgesammt synthetisch seien. Es ist hiergegen bemerkt worden (vergl. Vaihinger, Commentar 293, wo auch die betreffenden Stellen aus Schäffer, Herder u. A. angeführt sind), dass es doch in der Mathematik Definitionen genug gebe. Für Kant sind eben Definitionen gemachter Begriffe keine analytischen Urtheile, denn sie entstehen nicht durch Analysis der Begriffe, und ihr Prädicat gibt nichts an, was im Subjectsbegriff, obzwar dunkel, schon gedacht wäre. Vergl. Kr. 487: „Die mathematischen Definitionen werden synthetisch zu Stande gebracht und machen also den Begriff selbst, während die philosophischen ihn nur erklären." Kant würde Anstand nehmen, sie überhaupt Urtheile zu nennen, da die Urtheilskraft bei ihnen gar nicht in's Spiel kommt. Mit viel grösserem Recht könnte man Kant Sätze entgegenhalten, wie die oben angeführten: Zwei Grössen, welche einer dritten gleich sind, sind unter einander gleich, oder: Zwei Linien, welche einer dritten parallel sind, sind unter einander parallel, oder wie den von Kant selbst Prol. 18 angeführten: „Das Ganze ist grösser als seine Theile". Kant hat übrigens diese Sätze keineswegs übersehen; er rechnet sie nur nicht zu den eigentlich mathematischen Sätzen. Prol. 18: „Einige andere Grundsätze, welche die Geometer voraussetzen, sind zwar wirklich analytisch und beruhen auf dem Satze des Widerspruchs, sie dienen aber nur, wie identische Sätze, zur Kette der Methode, und nicht als Principien, z. B. $a = a$, das Ganze ist sich selber gleich, oder $(a + b) > a$, d. i. das Ganze ist grösser als sein Theil." Man darf deswegen, wenn Kant sagt, dass mathematische Urtheile insgesammt synthetisch seien, ihn nicht beim Wort nehmen, sondern muss diese Behauptung unter der Beschränkung verstehen, welche Kant ihr selbst gegeben hat.

Noch eines ist hier bemerkenswerth, nämlich dass Kant sich auf's Entschiedenste gegen den Ausdruck „identisch" statt „analytisch" verwahrt, dass man also jedenfalls nicht in Kant's Sinne handelt, wenn man, wie neuerdings wieder Vaihinger (Commentar 256) u. A. die Bezeichnung identisches oder relativ-identisches Urtheil für analytisches Urtheil ein-

zubürgern sucht. Fortschr. 582: „Wenn man dergleichen Urtheile identische nennen wollte, so würde man nur Verwirrung anrichten, denn dergleichen Urtheile tragen nichts zur Deutlichkeit des Begriffs bei, wozu doch alles Urtheilen abzwecken muss, und heissen daher leer . . . Analytische Urtheile gründen sich zwar auf die Identität und können darin aufgelöst werden, aber sie sind nicht identisch, denn sie bedürfen Zergliederung und dienen dadurch zur Erklärung des Begriffs, dahingegen durch identische idem per idem, also gar nicht erklärt werden würde." Vergl. Entd. 62: „Diese Einsicht und bestimmte Brauchbarkeit konnte die genannte Eintheilung auch nicht erlangen, wenn sie für die Ausdrücke der analytischen und synthetischen Urtheile so übel gewählte, als die der identischen und nicht-identischen Urtheile es sind, eingetauscht hätte." Kant gebraucht freilich, unwillkürlich beeinflusst durch einen älteren Sprachgebrauch, an einigen Stellen noch selbst den Ausdruck identisch (vergl. Kr. 117, 408, Entd. 54). Doch wendet er im Allgemeinen diese Bezeichnung auf diejenigen Urtheile an, welche durch Zergliederung „gemachter Begriffe" entstehen, so Kr. 406 auf den Satz: alle Dreiecke haben drei Winkel, also solche Urtheile, welche wie oben ausgeführt, eigentlich nichts als nutzlose Tautologien sind.

Kant legt der durch die Zergliederung bewirkten Erläuterung der Begriffe grossen Werth bei. Die analytischen Urtheile sind „von grossem Werth" (Prol. 21), „von grosser Wichtigkeit" (Met. 25), es wird durch sie „dem Verstande recht viel genutzt" (Prol. 116), die Urtheile, welche aus der blossen Zergliederung der metaphysischen Begriffe entstehen, „gehören auch nothwendig zur Metaphysik" (Prol. 21), die Metaphysik „bedarf mancher Zergliederungen ihrer Begriffe, mithin analytischer Urtheile" (Prol. 21). Vergl. Met. 26: „Die ganze Philosophie ist voll von analytischen Urtheilen, denn es muss hier Alles analysirt werden. . . . Ehe man nicht analytische Erkenntnisse hat, lohnt es sich nicht einmal, an synthetische zu denken."

Und wirklich ist der Werth der analytischen Urtheile ein grosser. Denn vor aller synthetischen Bearbeitung der

Wissenschaften ist es unbedingt nothwendig, sich darüber klar zu werden, was denn eigentlich unter den Begriffen, mit welchen man operirt, verstanden werde, und ihre Sphäre gegen einander genau abzugrenzen. „Ohne Zweifel", sagt Kant Kr. 73, „enthält der Begriff von Recht, dessen sich der gesunde Verstand bedient, eben dasselbe, was die subtilste Speculation aus ihm entwickeln kann, nur dass im gemeinen und praktischen Gebrauche man sich dieser mannigfaltigen Gedanken nicht bewusst ist". Aber eben weil der gesunde Verstand sich des Mannigfaltigen, welches er in dem Begriff „Recht" denkt, nicht klar bewusst ist, ist er in beständiger Gefahr, ihn zwar nicht im praktischen, aber im theoretischen Gebrauch mit dem Begriff „gut" zu verwechseln und die Grenzen beider in einander laufen zu lassen, eine Gefahr, welche für den Juristen durch vorhergehende Analyse des Begriffs ausgeschlossen oder wenigstens sehr eingeschränkt ist.

Dass es für alle gemeinsame wissenschaftliche Arbeit, für alle Continuität auf diesem Gebiet unumgänglich nöthig ist, sich durch Zergliederung der gegebenen Begriffe über ihre Bedeutung und ihren Umfang einig zu werden, ist offenbar. Beruht doch aller Streit um Worte schliesslich auf nichts anderem als auf der versäumten Analyse der Begriffe. Und wie manches Missverständniss würde vermieden werden, wenn die Schriftsteller ihre Begriffe zuvor einer scharfen Analyse unterzögen! Kant selbst ist in dieser Beziehung kein Muster. Dass ihm die Beifügung eines analytischen Theils zur Kritik der reinen Vernunft „für den Anfang zu viel" war, macht sich oft recht unangenehm fühlbar und hat mancher Controverse das Leben gegeben. Er erklärt zwar gelegentlich seine Begriffe, aber gewöhnlich nur theilweise durch Hervorhebung einzelner Merkmale; bei manchen seiner technischen Ausdrücke muss man oft mühsam Dutzende von Stellen vergleichen, um dem durch sie bezeichneten Begriff auf die Spur zu kommen. So wird z. B. in einigen Theilen der Kritik der reinen Vernunft, besonders in der dritten Antinomie, die menschliche Freiheit charakterisirt als das Vermögen, eine Causalreihe selbstständig anzufangen, also als Freiheit der Natur gegenüber. In der Kritik der praktischen Vernunft tritt durchweg

in den Vordergrund die Unabhängigkeit des Willens der Sinnlichkeit gegenüber, das Vermögen, unbeeinflusst durch Neigungen zu handeln. Eine ausführliche Analysis dieses so wichtigen und schwierigen Begriffs wird nirgends gegeben. Die rationalistische Schule sticht in dieser Beziehung sehr vortheilhaft von Kant ab.

2) Die analytischen Urtheile dienen also zur Erläuterung unserer Begriffe und haben somit für unser Denken eine grosse Bedeutung. Aber diese Erläuterung ist auch das Einzige, was durch sie erreicht werden kann. Erweitert kann unsere Erkenntniss durch sie nicht werden.

Analytische Urtheile „erweitern der Materie oder dem Inhalt nach die Begriffe, die wir haben, nicht" (Kr. 39, vergl. Prol. 14), unsere Erkenntniss wird durch sie „gar nicht erweitert" (Kr. 41, vergl. Kr. 491), sie „thun zum Inhalt der Erkenntniss nichts hinzu" (Prol. 14). Von der formalen Logik, deren Sätze nach Kant sämmtlich analytisch sind, heisst es Kr. 14: wenn von Kenntnissen die Rede sei, setze man zwar eine Logik zur Beurtheilung derselben voraus, aber die Erwerbung derselben müsse man in „eigentlich und objectiv so genannten Wissenschaften" suchen.

Der in diesen Stellen gebrauchte Ausdruck, durch analytische Urtheile werde unser Wissen nicht erweitert, ist eigentlich tautologisch. Denn wenn die analytischen Urtheile nach Kant's Definition solche sind, deren Prädicat schon im Subjectsbegriff enthalten war, so ist es selbstverständlich, dass durch sie unsere Erkenntniss nicht erweitert wird. Es muss heissen: durch Zergliederung unserer Begriffe kann unser Wissen nicht erweitert werden, oder: durch diese Zergliederung können nur analytische, nicht synthetische Urtheile entspringen. So drückt Kant sich auch an anderen Orten aus:

Kr. 40: „Die synthetischen Urtheile thun zu dem Begriff des Subjects ein Prädicat hinzu, welches in jenem gar nicht gedacht war und durch keine Zergliederung desselben hätte können herausgezogen werden". Kr. 75: „So ist klar, dass aus blossen Begriffen gar keine synthetische Erkenntniss, sondern lediglich analytische erlangt

werden kann". Kr. 249: Synthetische Erkenntnisse aus Begriffen kann der Verstand also gar nicht verschaffen. Kr. 479: „Nun mag er diesem Begriffe nachdenken, so lange er will, er wird nichts Neues herausbringen". Prol. 116: „Durch analytische Behandlung unserer Begriffe wird die Wissenschaft (die Mataphysik) nicht im Mindesten weitergebracht".

Das Gegentheil hatte der Rationalismus behauptet. Noch Eberhard hielt gegen Kant diese Ansicht aufrecht. Er identificirt Kant's analytische Urtheile mit solchen, deren Prädicat ein constitutives Merkmal des Begriffs sei. Aus diesen constitutiven Merkmalen könne man aber andere, als auch nothwendig dem Subject zukommend, ableiten, und die Urtheile, deren Prädicat ein solches rationatum oder Attribut sei, seien Kant's synthetische Urtheile a priori. Diese Attribute glaubt er durch die wenn auch nur mittelbare Zergliederung des Subjectsbegriffs auffinden zu können. Kant zeigt Entd. 46 ff., dass ein Urtheil, dessen Prädicat ein Attribut sei, darum noch durchaus nicht synthetisch zu sein brauche. Allerdings könne man durch Zergliederung der constitutiven Merkmale eines Begriffs neue Prädicate auffinden, aber die so entstehenden Urtheile seien auch immer blos analytisch. Er führt dann das nicht gerade glücklich gewählte Beispiel (vergl. S. 104 ff.) an: ein jeder Körper ist theilbar. Das Prädicat ist ein Attribut, ein rationatum, denn es ist aus der Ausdehnung, einem constitutiven Merkmal des Begriffs Körper, abgeleitet. Es ist auch durch Zergliederung aufgefunden, denn die Vorstellung der Ausdehnung setzt nach Kr. 567 die der Zusammensetzung, also des Zusammengesetztseins, voraus (vergl. den Brief an Tieftrunk vom 11. Dec. 1797), und zusammengesetzt kann etwas doch nur genannt werden, wenn man weiss, dass es Theile hat, theilbar ist. Folglich ist ein jeder Körper theilbar. Aber trotzdem, dass das Prädicat dieses Urtheils ein Attribut ist, ist dasselbe doch analytisch. Denn damit etwas Körper genannt werden kann, muss es ausgedehnt sein; ausgedehnt aber kann etwas nur dann genannt werden, wenn es (mathematisch) theilbar ist. Folglich gehört auch die Theilbarkeit zu den Merkmalen, welche zur Unterordnung unter den Be-

griff Körper erforderlich sind, d. i., das Urtheil ist ein analytisches.

Dies Verhältniss ist ein ganz allgemeines. Man kann das Mannigfaltige, welches zur Unterordnung unter einen Begriff nöthig ist, noch weiter zergliedern, die so gefundenen Merkmale vielleicht auch noch, ohne doch aus der Sphäre dessen herauszukommen, was im Begriff gedacht wurde und an allen Gegenständen angetroffen werden muss, welche zu dem Umfang des Begriffs gerechnet werden sollen.

Kant's Beispiel ist, wie gesagt, übel gewählt, denn es macht nicht den Eindruck, als ob es blos erklärend wäre, weil man das Prädicat theilbar als dynamisch theilbar zu verstehen geneigt ist. Analytische Urtheile sind stets nur erklärend. Dasselbe Urtheil hat, wenn es als analytisch betrachtet wird, einen ganz anderen Sinn, als wenn es synthetisch wäre. Angenommen, das Urtheil: es ist ein Gott, wäre ein analytisches, d. i. das Prädikat der Existenz würde schon in dem Begriff eines allerrealsten Wesens gedacht, könnte durch Zergliederung dieses Begriffs aufgefunden werden, so würde das Urtheil auch nichts anderes bedeuten, als: ein Wesen, welches alle Realität besitzt (Ewigkeit, Allmacht, Allwissenheit, Existenz u. s. w.) existirt, d. i. es würde blos erläuternd sein, ebenso, wie das andere: ein allerrealstes Wesen ist allmächtig.

Die Zergliederung der Begriffe für sich selbst schafft also unserem Wissen keine Erweiterung. Vielleicht aber ist es möglich, aus analytischen Urtheilen andere, synthetische abzuleiten und so durch die Begriffszergliederung doch eine, wenn auch indirekte, Erweiterung unserer Erkenntniss zu bewerkstelligen?

Auch dies ist ausgeschlossen. Das Prädikat eines analytischen Urtheils gehört zu den Merkmalen, welche an einem X angetroffen werden müssen, wenn es dem Begriffe, auf welchen sich die Aussage bezieht, soll untergeordnet werden können. Ich muss also an einem X das betreffende Prädikat schon antreffen, um diesen einzelnen Fall dem allgemeinen Satz unterordnen zu können. Wenn ich es aber an dem X schon aufgefunden habe, so habe ich den allgemeinen Satz

nicht mehr nöthig. Dass etwas ausgedehnt sei, muss ich schon wissen, bevor ich es überhaupt Körper nennen kann, brauche es also aus dem analytischen Urtheil: alle Körper sind ausgedehnt, nicht erst zu lernen.

Es scheint sich anders zu verhalten mit denjenigen analytischen Urtheilen, welche durch Zergliederung der Beziehungsbegriffe entstehen. Es scheint, als ob man z. B. den analytischen Satz, dass zwei Grössen, welche einer dritten gleich sind, unter einander gleich sind, ebenso auf die einzelnen Fälle anwende, wie den synthetischen, dass die Winkelsumme im Dreieck gleich zwei Rechten sei. Aber es scheint auch nur so. Dass in einem bestimmten Dreieck die Winkelsumme gleich zwei Rechten ist, oder dass Cajus sterblich ist, kann ich gar nicht wissen, wenn ich nicht zuvor weiss, dass in allen Dreiecken die Winkelsumme gleich zwei Rechten ist, oder dass alle Menschen sterblich sind. Dagegen dass $a = b$ ist, wenn sie beide $= c$ sind, kann ich ohne Weiteres wissen, wenn ich mich nur darauf besinne, was ich unter gleich verstehe. Der Satz, dass zwei Grössen, welche einer dritten gleich sind, unter einander gleich sind, hat in der Mathematik nur die Bedeutung, welche eine Definition, z. B. die der Multiplication, auch hat. Wenn man ihn im Kopf hat, erspart man sich die Mühe, in jedem einzelnen Fall die Begriffe wieder zergliedern zu müssen, ebenso wie man, wenn man die Definition der Multiplication auswendig weiss, im einzelnen Fall sich schneller zurecht findet. Zur Gewinnung neuer allgemeiner oder besonderer Urtheile, welche wir ohne ihn nicht gerade so gut haben könnten, kann uns der Satz nicht verhelfen.

Also analytische Sätze sind zu Obersätzen in Schlüssen nicht geeignet. Es bleibt noch zu erwägen, ob die zweite der Prämissen, welche den besonderen Fall der allgemeinen Regel unterordnet, analytisch sein kann. Denn in diesem Fall würden analytische Urtheile unsere Erkenntniss doch erweitern dadurch, dass sie dazu dienten, aus synthetischen Sätzen neue synthetische Sätze abzuleiten. Dieses ist nicht möglich. Der Prädikatsbegriff des analytischen Urtheils schliesst in seinem Umfang denjenigen des Subjectsbegriffs schon mit ein.

Wenn nun ein analytisches Urtheil die zweite Prämisse eines Syllogismus bildete, so würde, da das Prädicat der zweiten Prämisse der terminus medius ist, der Subjectsbegriff des unterordnenden Urtheils, also auch der des Schlusssatzes, welcher ja mit jenem identisch ist, schon in dem terminus medius enthalten sein. Der terminus medius aber bildet auch den Subjectsbegriff des Obersatzes. Es würde also bei einem solchen Syllogismus der Subjectsbegriff des Schlusssatzes schon in demjenigen des Obersatzes enthalten sein, und man würde aus der Sphäre, welche der Obersatz schon beherrscht, gar nicht herauskommen. Wenn man z. B. zu dem Obersatze: in allen Vierecken ist die Winkelsumme gleich vier Rechten, als zweite Prämisse das analytische Urtheil: alle Rhomben sind Vierecke, hinzufügen wollte, so würde man den Schlusssatz erhalten: in allen Rhomben ist die Winkelsumme gleich vier Rechten; eine ganz nutzlose Weisheit, denn der Satz, dass in allen Vierecken die Winkelsumme gleich vier Rechten sei, thut mir allein dieselben Dienste, als wenn ich noch dazu weiss, dass auch in allen Rhomben dies Verhältniss stattfinde. Die Lehrsätze der Mathematik sind daher auch stets vermittelst synthetischer Sätze aus den Axiomen und anderen Lehrsätzen abgeleitet.

Daraus, dass der Obersatz des Syllogismus stets ein synthetischer Satz sein muss, beantwortet sich auch der alte schon von der antiken Skepsis erhobene Einwurf gegen den aristotelischen Syllogismus. Man meinte, um behaupten zu können, dass Cajus ein Mensch sei, müsse man schon wissen, dass er ausser den anderen Eigenschaften des Menschen auch die der Sterblichkeit besitze, und wenn man es schon wisse, so sei auch das ganze Schlussverfahren überflüssig. Dieser Einwurf gründet sich auf dieselbe Voraussetzung, wie der gegen Kants Definition des analytischen Urtheils gerichtete, dass nämlich ein Prädicat, welches dem ganzen Umfang eines Begriffs zukomme, zu dem Inhalt desselben gehöre, woraus dann folgt, dass alle allgemeinen Sätze analytische seien. Wenn dies richtig wäre, so würden diese Einwürfe ganz berechtigt sein, denn aus analytischen Urtheilen lässt sich, wie gesagt, nichts folgern, und alles Schliessen wäre dadurch zu einem

Spielen mit Begriffen herabgewürdigt[1]). Kants Verdienst ist es, durch die Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urtheile darauf aufmerksam gemacht zu haben, dass nicht in allen allgemeinen Urtheilen das Prädicat in dem Subjectsbegriff „liegt", zu seinem Inhalt gehört, dass man also mit völliger Sicherheit ein Object (Cajus) einem Begriffe (Mensch) unterordnen kann, ohne vorher untersuchen zu müssen, ob auch die mit dem Begriff „verknüpften", „synthetischen" Merkmale an ihm anzutreffen sind. Darauf, dass das Vorhandensein der analytischen Merkmale eines Begriffs (Ausdehnung, Undurchdringlichkeit u. s. w.) an einem Gegenstande das Vorhandensein auch der synthetischen (z. B. gegenseitige Anziehung) bedingt, ein Verhältniss, welches durch allgemeine synthetische Urtheile ausgedrückt wird, beruht die Möglichkeit alles Schliessens[2]).

IV. Die analytischen Urtheile ihrer logischen Form nach.

Der Quantität nach sind die analytischen Urtheile, wie S. 78 ausgeführt ist, stets allgemein (generell).

Der Qualität nach können sie sowohl bejahend als verneinend sein. Kr. 150: „Soll es bejahend sein, so lege ich diesem Begriff nur dasjenige bei, was in ihm schon gedacht war; soll es verneinend sein, so schliesse ich nur das Gegentheil desselben von ihm aus."

Der Relation nach tritt die überwiegende Mehrzahl analytischen Urtheile in kategorischer Form auf. Indessen können analytische Urtheile auch hypothetisch sein, so z. der von Kant Kr. 96 als Beispiel eines hypothetischen Urt

1) Näheres bei Sigwart, Logik § 55, welcher zuerst die Bedeutung der Eintheilung der Urtheile in analytische und synthetische für die erkannt hat. S. 407: „Der Schein der Werthlosigkeit der syllogistischen Lehren hängt nur daran, dass man als Basis des Syllogismus das sogenannte Princip der Identität, als Prämissen also lauter analytische Sätze haben wollte."

2) Vergl. Sigwart, Log. 411: „Dadurch gewinnt Kant's Lehre Bedeutung auch von dieser Seite; seine Frage: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich, ist die Lebensfrage für den Syllogismus, der ohne sie zu einem völlig leeren Thun wird."

angeführte Satz: „Wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da ist, so wird das beharrlich Böse bestraft." Er ist analytisch, denn die Belohnung des Guten und die Bestrafung des Bösen ist es eben, um derenwillen wir ein Regiment gerecht nennen; die Bestrafung des Bösen wird also im Begriff der Gerechtigkeit schon gedacht.

Es fragt sich, welche hypothetischen Urtheile analytisch, welche synthetisch sind. Hierüber findet sich bei Sigwart, Log. 246 folgende Bestimmung: „es lassen sich in dieser Hinsicht Urtheile unterscheiden, welche analytisch und welche synthetisch sind. Ist nämlich in dem ersten Satz der zweite so enthalten, dass er vermöge der allgemein anerkannten Bedeutung der Wörter daraus hervorgeht, so ist das Urtheil ein analytisches; bedarf es aber eines sonst vorausgesetzten Grundes der Nothwendigkeit, so ist es ein synthetisches". Vergl. § 51. Bei der ersten Art ist das Verhältniss von Grund und Folge ein bloss logisches, auf der inhaltlichen Verwandtschaft der Begriffe beruhendes (wie bei dem oben aus Kant angeführten Beispiel); bei der zweiten Art dagegen ist es ein reales: das Urtheil sagt ein Verhältniss von Begebenheiten, Zuständen und dergl. aus, insofern der eine von dem anderen abhängig ist. Diesen Urtheilen haftet daher stets eine Zeitbestimmung an. (Vergl. Sigwart, Log. 249.) Die hypothetische Form ist für sie nicht wesentlich, sondern sie können meist ungezwungen die kategorische annehmen, z. B. die Wärme dehnt die Körper aus, oder: wenn die Körper erwärmt werden, dehnen sie sich aus.

Dass die erstgenannten Urtheile, in denen das Verhältniss von Grund und Folge auf der inhaltlichen Verwandtschaft der Begriffe beruht, stets analytisch sind, ist offenbar. Dass die hypothetischen Urtheile der zweiten Klasse stets synthetisch sind, beruht darauf, dass sie (wie alle allgemeinen empirischen Urtheile) durch Induction entstehen, das Prädicat also mit dem Subjectsbegriff synthetisch verbunden wird.

Für die Anwendung des Unterschiedes analytischer und synthetischer Sätze auf die disjunctiven Urtheile fehlt bei Kant jeder Anhalt. Auch unter ihnen gibt es analytische Urtheile, z. B.: jede That ist entweder gut oder böse. Denn

eine Handlung wird nicht That genannt, wenn man nicht weiss, dass sie gut oder böse sein kann, d. i. dass das Subject frei handelt. Met. d. Sitten, 20: „That heisst eine Handlung, sofern sie unter Gesetzen der Verbindlichkeit steht, folglich auch, sofern das Subject in derselben nach der Freiheit seiner Willkür betrachtet wird". Von den verschiedenen Urtheilsformen, welche unter dem Namen der disjunctiven Urtheile zusammengesetzt werden, sind aber die beiden hauptsächlichsten synthetisch. Erstens die eintheilenden, divisiven Urtheile, in denen je eins der Prädicate sich auf je einen Theil der Sphäre des Subjectsbegriffs bezieht, z. B.: alle Dreiecke sind entweder spitzwinklich oder stumpfwinklich oder rechtwinklich. Ein solches Urtheil kann niemals analytisch sein, denn die Erkenntniss in wie viel und welchen Formen ein Begriff in die Erscheinung treten kann, kann man aus dem Begriff selbst nicht herausklauben, sondern dazu ist Anschauung nöthig. Ferner können auch nicht analytisch sein die eigentlich disjunctiven Urtheile, welche aussagen, dass dem ganzen Umfang des Begriffs nothwendig eines der Prädicate zukomme, z. B.: alle Körper sind entweder ins Unendliche theilbar, oder alle Körper bestehen aus Atomen. Diese Urtheile dienen als Obersätze in disjunctiven Schlüssen, besonders auch bei den indirecten Beweisen der Mathematik, welche ja sämmtlich disjunctive Schlüsse sind. Dass die mathematischen Urtheile dieser Klasse synthetisch sind, geht schon daraus hervor, dass sie der Anschauung bedürfen. Aber auch die übrigen sind stets synthetisch. Denn da noch erst ausgemacht werden muss, welches von beiden Prädicaten dem ganzen Umfang des Subjectsbegriffs zukomme, so kann die betreffende Disjunction nicht zu den Merkmalen gehören, welche zur Unterordnung der Gegenstände unter den Subjectsbegriff nothwendig sind.

Der Modalität nach sind die analytischen Urtheile sämmtlich apodiktisch, wie alle Urtheile a priori. Fortschr. 583: „Alle analytischen Urtheile sind Urtheile a priori und gelten also mit strenger Allgemeinheit und absoluter Nothwendigkeit, weil sie sich gänzlich auf den Satz des Widerspruchs gründen".

V. Schwanken Kant's in seinen Beispielen.

Bei einigen seiner Bespiele zeigt Kant eine theils wirkliche, theils blos scheinbare Unsicherheit, indem dieselben Urtheile an einigen Stellen als analytische, an anderen als synthetische auftreten. Es ist nicht ohne Bedeutung für die vorliegende Frage, die Gründe dieser Schwankungen aufzusuchen.

1) Das Urtheil: die Substanz ist beharrlich, erscheint in der ersten Auflage der Kritik als analytisch. Kr. 171: „In der That ist der Satz, dass die Substanz beharrlich sei, tautologisch. Denn blos diese Beharrlichkeit ist der Grund, warum wir auf die Erscheinung die Kategorie der Substanz anwenden."

In den späteren Schriften erscheint dieser Satz als synthetisch. Prol. 21: „So ist z. B. der Satz, alles, was in den Dingen Substanz ist, ist beharrlich, ein synthetischer und eigenthümlich metaphysischer Satz". Entd. 47: „Der Satz, eine jede Substanz ist beharrlich, ist ein synthetischer Satz".

Dieses Schwanken erklärt sich aus der Verschiedenheit der Definitionen des Begriffs Substanz. Einerseits nämlich wird die Substanz geradezu als identisch mit dem Beharrlichen hingestellt. So Kr. 169, N: „Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche (die Substanz) als den Gegenstand selbst". Vergl. Kr. 184: „so ist das letzte Subject desselben das Beharrliche als das Substratum alles Wechselnden, d. i. die Substanz".

Nach dieser Auffassung des Begriffs Substanz wird das Urtheil: die Substanz ist beharrlich, folgerichtig analytisch genannt.

An anderen Stellen dagegen wird die Substanz als dasjenige definirt, was nur als Subject existirt. Prol. 21: „Substanz ist dasjenige, was nur als Subject existirt". Vergl. Kr. 125 (II. Auflage): „z. B. der Begriff einer Substanz, d. i. von etwas, das als Subject, niemals aber als blosses Prädicat existirt".

Wenn der Begriff Substanz so gefasst wird, wird auch das Urtheil ganz richtig synthetisch genannt.

Diesen verschiedenen Definitionen der Substanz entsprechend ist der Grundsatz der Beharrlichkeit, überhaupt bei Kant ein wahrer Proteus, in der ersten und zweiten Auflage der Kritik auch verschieden formulirt. Die erste Auflage lehnt sich an die erste, die zweite an die zweite der angeführten Definitionen an:

Kr. 169, N. (I. Aufl.): „Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche (Substanz) als den Gegenstand selbst", d. i.: die Substanz (hier in dem Sinne: das Beharrliche) ist das eigentliche Subject.

Kr. 169 (II. Aufl.): „Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz", d. i. die Substanz (hier in dem Sinne: das eigentliche Subject) ist beharrlich.

Die Auffassung der ersten Auflage, welche das Urtheil als analytisches aufführt, ist jedenfalls die richtigere. Die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit wird Kr. 144 als das Schema der Substanz bezeichnet, d. i. als dasjenige, was die Subsumption der Erscheinungen unter den reinen Verstandesbegriff möglich macht. Dies letztere aber bildet den Inhalt des Begriffs im Sinne der Definition des analytischen Urtheils. Kant sagt selbst Kr. 213: „Lasse ich die Beharrlichkeit (welche ein Dasein zu aller Zeit ist) weg, so bleibt zum Begriff der Substanz nichts übrig, als die logische Vorstellung vom Subject. .... Hieraus ist nun nichts weiter zu machen und nicht die mindeste Folgerung daraus zu ziehen, weil man gar nicht weiss, ob der Begriff überall irgend etwas bedeute."

Auch ist klar, dass, wenn das Urtheil: die Substanz ist beharrlich, synthetisch sein soll, auch das Urtheil: auf eine Ursache muss jederzeit etwas folgen, synthetisch sein müsste; denn wie die Beharrlichkeit das Schema der Substanz, so ist nach Kr. 145 das Schema der Ursache: „das Reale, worauf, wenn es nach Belieben gesetzt wird, jederzeit etwas Anderes folgt."

2) Das Urtheil: alle Körper sind theilbar, erscheint als analytisch Entd. 46: „Es (die Theilbarkeit) ist aber ein solches Attribut, welches als nach dem Satze des Widerspruchs zu dem Begriff des Körpers gehörig vorgestellt wird, mithin der Satz selber, unerachtet er ein Attribut vom Subject aus-

sagt, dennoch analytisch." Vgl. Fortschr. 538: „Der Satz, ein jeder Körper ist theilbar, kann nach dem Satze des Widerspruchs, mithin nach dem Prinzip analytischer Urtheile eingesehen werden."

Eine Erklärung dafür, inwieweit das Merkmal der Theilbarkeit in dem Begriff Körper mitgedacht werde, findet sich in dem Brief an Reinhold vom 12. Mai 1789: „Nun wird die Theilbarkeit nach dem Satze des Widerspruchs aus dem Begriff des Ausgedehnten (als Zusammengesetzten) abgeleitet." Dass das Ausgedehnte zusammengesetzt sei, dass wir die Vorstellung eines Ausgedehnten gar nicht bekommen könnten ohne eine Synthesis, Zusammensetzung des Mannigfaltigen der Anschauung, ist ein Hauptsatz Kants. Kr. 567 ff. (Von der Synthesis der Apprehension in der Anschauung). Vergl. Kr. 128: „Wir können uns keine Linie denken, ohne sie in Gedanken zu ziehen, keinen Cirkel denken, ohne ihn zu beschreiben, die drei Abmessungen des Raumes gar nicht vorstellen, ohne ...." Das Zusammengesetzte aber kann auch wieder aufgelöst, getheilt werden.

Da nun die Theile immer wieder ausgedehnt, d. i. zusammengesetzt sind (Kr. 311: „also muss jeder Theil des Zusammengesetzten einen Raum einnehmen"), und auch die kleinsten Theile von Kant Körper genannt werden, so bedeutet das Urtheil: alle Körper sind theilbar, nichts anderes als: alle Körper sind ins Unendliche theilbar.

Dieser Satz wird in der Antithese der zweiten Antinomie als synthetischer aufgeführt (Kr. 311, Vergl. Fortschr. 556: „Kein Körper besteht aus einfachen Theilen"). Ebenso der Lehrsatz 4 der Met. Anf. d. Nat. H. IV, 394: „Die Materie ist ins Unendliche theilbar."

Dieser scheinbare Widerspruch kommt daher, dass in den zuletzt angeführten Fällen die dynamische, in den ersteren die mathematische Theilbarkeit gemeint ist. Dies geht schon daraus hervor, dass nach Kant die Vorstellung eines Ausgedehnten überhaupt, ganz abgesehen von aller Materie, z. B. die reinen Vorstellungen des Raumes und der Zeit, eine Zusammensetzung voraussetzen. (Vergl. Kr. 568). Die dynamische

Theilbarkeit liegt in dem Begriff des Körpers nicht; wenn sie gemeint ist, ist daher das Urtheil synthetisch.

Wegen dieser doppelten Bedeutung ist das von Kant häufig als Beispiel gebrauchte Urtheil sehr irreführend.

3) Das Urtheil: ein Dreieck hat drei Winkel, erscheint Kr. 407 als analytisches. „Wenn ich das Prädicat in einem identischen Satz aufhebe und behalte das Subject, so entspringt ein Widerspruch . . . . Einen Triangel setzen und doch die drei Winkel desselben aufheben, ist widersprechend." Vgl. Kr. 479: „Er hat nun nichts als den Begriff von einer Figur, die in drei geraden Linien eingeschlossen ist und an ihr den Begriff von ebensoviel Winkeln."

Dagegen Fortschr. 582 wird der Satz als Beispiel eines synthetischen Urtheils aufgeführt. „So ist z. B. der Satz: eine jede dreiseitige Figur ist dreiwinklicht, (figura trilatera est triangula) ein synthetischer Satz."

Den Satz als analytischen hinzustellen, hat vielleicht die Terminologie veranlasst: Dreieck, Triangel. Wenn das Dreieck definirt würde als geradlinige Figur, welche drei Winkel hat, so würde er auch wirklich analytisch, oder besser identisch sein. Wenn dagegen unter Dreieck eine Figur verstanden wird, welche von drei geraden Linien eingeschlossen wird, so ist er synthetisch. Denn aus dem Begriff einer solchen Figur allein lässt sich noch nicht ableiten, dass die betreffende Figur eben so viele Winkel habe als Seiten, sondern, um dies zu erkennen, muss, wie bei mehrseitigen Figuren, z. B. einem Achtzigeck, ersichtlich ist, die Anschauung zu Hülfe genommen werden.

4) Der Grundsatz der nothwendigen Einheit der Apperception erscheint in der ersten Auflage der Kritik als synthetisch, in der zweiten als analytisch.

Kr. 579, N: „Der synthetische Satz, dass alles verschiedene empirische Bewusstsein in einem einzigen Selbstbewusstsein verbunden sein müsse, ist der schlechthin erste und synthetische Grundsatz unseres Denkens überhaupt."

Dagegen Kr. 117: „Dieser Grundsatz der nothwendigen Einheit der Apperception ist nun zwar selbst identisch, mithin ein analytischer Satz."

Kr. 119 wird dies näher begründet: „Dieser letztere Satz ist, wie gesagt, selbst analytisch, ...; denn er sagt nichts weiter, als dass alle meine Vorstellungen .... unter der Bedingung stehen müssen, unter der ich sie allein als meine Vorstellungen zu dem identischen Selbst rechnen kann."

Wie Kant dazu kommt, diesen „ersten Grundsatz unseres Denkens überhaupt" in der ersten Auflage als synthetisch aufzuführen, dafür findet der Verfasser keine Erklärung.

Dr. Koppelmann.

Philosophie und Christenthum.

Von

Eduard von Hartmann.

In Pünjer's „Geschichte der Religionsphilosophie" ist meine Religionsphilosophie unter Schellingianismus eingereiht, in Pfleiderer's „Geschichte der Religionsphilosophie" unter Schopenhauerianismus, während Volkelt in seiner Recension des letzteren Werks (in der deutschen Literatur-Zeitung) behauptet, dass dieselbe dem speculativen Neuhegelianismus am nächsten stehe. Alfred Schüz [1]) schliesst sich der letzeren Ansicht an, indem er meine Religionsphilosophie die ziemlich mühelos gepflückte, in die Sauce des Pessimismus getauchte Frucht der neueren speculativen Theologie nennt. Er erkennt meine positiven Beziehungen zum Christenthum, z. B. meine Behandlung der Trinitätslehre, meine Charakteristik desselben als „Religion des Sohnes" bereitwillig an (S. 95—97). Nichts desto weniger verdammt er „im Namen des Volkes", dem er angehört, mein Streben als „philosophische Maulwurfsarbeit" (29), die dem Volke „die letzte Spur von Idealismus, den letzen Halt raubt" (145), „die Gefühle nicht bloss des edleren Theiles der Gesellschaft, sondern sogar des Durchschnittsmenschen in der gröbsten Weise verletzt" und „durch die

1) Philosophie und Christenthum. Eine Charakteristik der Hartmann'schen Weltanschauung für jeden Gebildeten. In fünf Briefen an Herrn Eduard von Hartmann. Stuttgart, J. B. Metzler, 1884. (S. 126.)

zersetzende Säure schädigt" (4), fordert Rechenschaft von mir für mein gemeinschädliches Treiben und ermahnt mich zur Bekehrung (29, 158). Was aber das Merkwürdigste ist, er stellt der „Gottlosigkeit" meiner Philosophie die Frömmigkeit der Schopenhauer'schen gegenüber (54), welche er „die christlichste aller Philosophien der Neuzeit" nennt (127), und zwar aus drei Gründen: erstens weil Schopenhauer's Pessimismus ein pathologischer des Herzens, der meinige nur ein logischer des Kopfes sei (33), zweitens weil er einen vorweltlichen Sündenfall, eine vorweltliche Schuld annehme und das Weltelend von diesem herleite (20, 40), und drittens weil er die transscendente Wesenheit des Individuums (nebst transscendenter Freiheit, Prä- und Postexistenz) im Widerspruch mit seinem System festhalte (21, 70), den Widerspruch zwischen Monismus und Individualismus ungelöst lasse (73—74) und dadurch den christlichen Glaubenshoffnungen mehr Spielraum als irgend ein anderes System gewähre (127).

Ich muss gestehen, dass diese Stellungnahme mir überraschend war. Ich bin es gewohnt, mich mit Schopenhauer gemeinsam als Atheisten, Gotteshasser und Christushasser verdammt zu sehen, wie zum Beispiel noch neuerdings durch Dr. Joseph Dippel in seiner Schrift „der neuere Pessimismus", der meine Proteste gegen die wesentliche Standpunktsgleichheit zwar kennt aber unbegründet findet. Ich wundre mich nicht darüber, wenn Schopenhauerianer von antichristlicher Tendenz meine Philosophie als eine Verballhornisirung der Schopenhauer'schen verwerfen und meine Annäherung an die christliche Weltanschauung als charakterlose Vermittlungssucht tadeln. Ich finde es begreiflich, dass christliche Geschichtsschreiber der Religionsphilosophie gegen einen längst Verstorbenen weitherzige Nachsicht üben, an den Lebenden aber einen um so strengeren kritischen Maassstab anlegen. Aber dass ein christlicher Apologet (S. III), der mich als „Volksverführer" und „Giftmischer" (2) brandmarkt, mir Schopenhauer's Atheismus als allerchristlichste Philosophie zum Muster vorhalten würde, daran hatte ich nicht gedacht. Was würde wohl Schopenhauer selbst zu dieser Belobigung gesagt haben, und was gar zu der Begründung, dass er im ungelösten

Widerspruch zwischen Monismus und Individualismus stecken geblieben sei?

Und doch ist es Schüz nicht unbekannt, dass ich die Stufe des Theismus und der Heteronomie als unentbehrliche Erziehungsstufe in der Entwicklungsgeschichte des religiösen Bewusstseins würdige (109), während Schopenhauer zu dem jüdisch-christlichen Theismus eine rein negative Stellung einnimmt. Wenn die indischen Religionen der Immanenzreligion des concreten Monismus in gewissem Sinne näher kommen als der Theismus, so bleiben sie doch vor Erklimmung des Gipfels wie vor einer steilen Felswand stehen, und müssen auf die Hülfe derer warten, die auf dem zunächst allerdings weiter abführenden Umwege des Theismus von einer andern Seite her zum Gipfel hinaufgelangt sind. Wenn ich in der „Religion des Geistes" auf jedem Punkte die Synthese der indischen und christlichen Weltanschauung durchzuführen versucht habe, so konnte Schüz daraus genau genug das Maass entnehmen, nach welchem die beiderseitigen Bestandtheile zu aufgehobenen Momenten in meinem concreten Monismus werden, und sein Vorwurf, dass ich zu viel aus dem Buddhismus entlehne (143), hätte doch wohl Schopenhauer gegenüber, der alles aus dem Inderthum entnehmen will, noch weit mehr Kraft. Ich will kein Gewicht darauf legen, dass Schopenhauer selbst den Pantheismus ebenso wie den Theismus perhorrescirte und sich offen zum Atheismus bekannte, während ich in meinem concreten Monismus ebensosehr die Synthese des Theismus und abstracten Monismus, wie diejenige des Optimismus und Pessimismus zu verwirklichen bemüht bin. Aber das ist ausschlaggebend, dass Schopenhauer das Centrum der christlichen Religion, die Gotteskindschaft, wie sie in der Christusidee urbildlich aufgestellt ist, gar keiner Beachtung würdigt, während ich deren speculativen Kern herauszuschälen und als Centrum der Religion des Geistes festzuhalten suche, und nur die christologische Form des Problems ebenso wie die Verschmelzung der Christusidee mit dem historischen Jesus unhaltbar finde. Wenn wirklich meine Religion des Geistes nur die in pessimistische Sauce getauchte speculative Dogmatik ist, wie kann sie dann aus christlichem

Gesichtspunkt die reine Gottlosigkeit im Vergleich zu Schopenhauer's Atheismus sein?

Eine so wunderliche Beurtheilung hat verschiedene Gründe. Erstens hat Schüz eine irrige Ansicht über die Aufgaben, Rechte und Pflichten der Philosophie, und über das Verhältniss von Kopf und Herz. Zweitens vertritt er als allgemein christliche Ansichten in mancher Hinsicht solche, die keineswegs orthodoxe Kirchenlehre aller Confessionen sind, welche vielmehr als Uebertreibung einzelner Richtungen innerhalb des Christenthums zu bezeichnen, oder gar als Missverständnisse christlicher Lehren vom Christenthum auszuschliessen sind. Drittens schiebt er die antichristliche Grundtendenz der Schopenhauer'schen Philosophie zu Gunsten einzelner ihm zusagender Lehren so geflissentlich bei Seite, und verkennt selbst bei den letzteren so sehr deren Stellung und Bedeutung im Schopenhauer'schen System, dass seine Verblendung nur psychologisch aus einer liebevollen Vertiefung in die Schopenhauer'sche Philosophie vor dem Eintritt in die Rolle eines christlichen Apologeten zu erklären ist. Viertens fehlt ihm offenbar diejenige Bekanntschaft mit dem Hegelianismus, welche zu einer richtigen Würdigung des teleologischen Evolutionismus die geeignetste Vorbereitung bildet, und deshalb fehlt ihm das Verständniss für diejenige Seite meines Systems, welche dem Hegel'schen Evolutionismus entspricht und den practisch wichtigsten Unterschied vom einseitigen Schopenhauerianismus bildet. Fünftens endlich ist er ausser Stande, das wirkliche Verhältniss meiner Philosophie zum Christenthum richtig zu erkennen, weil er sich und seinen Lesern ein mangelhaftes, verzerrtes (85), schwankendes und verschwommenes Gesammtbild meiner Philosophie entwirft (79, 81), dessen Chamäleonsnatur er natürlich mir zur Last legt (83), während sie doch nur aus Missverständnissen des Kritikers entspringt. Wir haben diese fünf Punkte der Reihe nach näher zu beleuchten.

Schüz behauptet, der Philosoph müsse lieber auf die Folgerichtigkeit seines Speculirens verzichten, als dass er sich mit der Hoffnung des Herzens auf Unsterblichkeit in Widerspruch setzen dürfe (70); denn das Denkwerkzeug sei

uns dazu gegeben, die Welt zu erobern, nicht aber alle ihre Räthsel zu lösen, ihre Widersprüche zu ergründen (74). Wenn bestimmte Annahmen (z. B. die eines unendlichen Werths der Persönlichkeit) auch „mit einer unbefangenen objectiven Betrachtung der Dinge in Widerspruch stehen", so sind sie dennoch als „unbestrittene Thatsachen" zu behandeln (76), sobald ihr Gegentheil mit einem Interesse in Widerspruch steht, das höher ist, als das wissenschaftliche, nämlich mit dem ethischen (74), oder demjenigen, was das Herz dafür hält. Nicht nur ist thatsächlich jedes philosophische System vom Willen, der persönlichen Neigung und subjectiven Stellungnahme seines Urhebers in letzter Instanz mehr als von objectiven Gründen bestimmt (91—92), sondern es soll auch so sein (79, 155), und die Güte und der Werth eines Systems hängt nicht von der Objectivität und photographischen Treue seines Weltbildes ab (62), sondern davon, ob der in dasselbe eingegangene subjective Factor des Willens gut oder nicht gut im ethischen Sinne ist (92—93). Meine Philosophie taugt deshalb nichts, weil sie erstens zu objectiv ist (62), und zweitens der in dieselbe eingegangene subjective Factor kein „guter" Wille im Sinne der Herzenswünsche des Herrn Schüz ist (93); denn die ethische Güte eines Systems hängt nach dessen Ansicht davon ab, dass es den religiösen Wünschen möglichsten Spielraum lässt (141), d. h. allen Widersprüchen zum Trotz den Glauben an den „unendlichen Werth der Persönlichkeit" und an deren Willensfreiheit und Unsterblichkeit unberührt lässt (75, 154) und sich schweigend und ehrfurchtsvoll vor diesem irrationellen Glauben beugt (74). Die Wissenschaft soll nicht reine Theorie sein (79, 148), da solche den Willen schwächt, die sittliche Thatkraft lähmt, den religiösen Aufschwung hemmt (150), und in ihren Consequenzen unvermeidlich zum Skepticismus (153) und praktischen Indifferentismus führt (152). Die reine Theorie ist Empirismus (62, 148), in dem die Idee preisgegeben ist (156); die wahre Philosophie muss sich auf die Idee erstrecken (62), der Idealismus aber ist irrational, unlogisch, enthält Alogien oder ungelöste logische Widersprüche in sich (145—146), wie die Wirklichkeit des diesseitigen Weltgebietes auch thut (101,

74). Keine Philosophie kann die Widersprüche, in welchen das Leben besteht (74, 88), lösen; sie bricht ihnen höchstens die Spitze ab, während der Glaube ahnend die Synthese derselben in einer künftigen jenseitigen Welt anticipirt (101, 139).

Es ist klar, dass von einem solchen Gesichtspunkte aus die Philosophie nichts anders mehr sein kann, als eine dienende Magd der Theologie. Sie hat nur noch den Werth, die Widersprüche der Wirklichkeit zu constatiren, deren Unlösbarkeit im Diesseits die Theologie decretirt; da aber ein objectives Weltbild gar keine Widersprüche zeigt, vielmehr solche erst aus der Gegenüberstellung der theologischen Herzenswünsche mit dem objectiven Weltbilde entstehen, so darf sie bei Leibe nicht objectiv sein, sondern muss vor diesen Herzenswünschen denselben Respect haben wie vor objectiven Thatsachen (93), und zwar nicht bloss vor ihrer psychologischen Existenz als Wünsche, sondern vor ihrem gewünschten Glaubensinhalt. Eine Philosophie, die dieses Respects entbehrt, wird von dem Theologen ebenso als unsittlich, idealismus-feindlich u. s. w. verworfen, wie eine solche, die sich weigert, die Pietät vor ethischen Persönlichkeiten auf den Inhalt der Glaubensmeinungen derselben zu übertragen und die von der Theologie beliebte Verwechselung zwischen diesen beiden ganz verschiedenen Dingen geduldig mitzumachen (93, 132—133). Den irrationalen, d. h. der begreifenden Vernunft undurchdringlichen Rest der Wirklichkeit, welchen eine besonnene Philosophie ebenso wie ihre Unfähigkeit zur Lösung aller Räthsel zugestehen muss, verkehrt und vertauscht Schüz flink mit einer widerspruchsvollen Natur des Wirklichen, welche die Philosophie nöthigen soll, auf die Lösung der auftauchenden Widersprüche zu verzichten; damit aber müsste die Philosophie auf jeden indirecten Beweis, auf jede logische Kritik, mit einem Wort auf sich selbst verzichten.

Man kann diese Herabdrückung der Philosophie begreifen aus dem Standpunkt einer offenbarten Glaubenswahrheit, wie die katholische Kirche sie zu besitzen glaubt; wie aber Herr Schüz dazu kommt, die Respectirung seiner subjectiven Herzenswünsche zur Norm der ethischen Gutartigkeit und damit

zum Kanon der Wahrheit eines philosophischen Systems zu machen, ist unerfindlich. Sollte es da nicht näher liegen, den widerspruchsvollen Inhalt dieser Herzenswünsche am Maassstabe der widerspruchslosen Objectivität eines von solchen Wünschen nicht befangenen Weltbildes zu messen, und zu prüfen, ob der Inhalt dieser Wünsche nicht vielmehr auf einer vorurtheilsvollen und dadurch widerspruchsvollen vorstellungsmässigen Deutung an sich berechtigter idealer Bestrebungen beruht? Darf ein solcher Versuch, den vergänglichen Vorstellungsinhalt eines unvollkommenen und in sich widerspruchsvollen Idealismus zu einem widerspruchslosen zu läutern, als religionsfeindlich verschrieen werden? Ist derjenige ein Feind der Religion, der sie von Widersprüchen zu reinigen sucht, welche einer bestimmten historischen Entwicklungsstufe anhaften? Heisst das „das ehrwürdige Gewand des Christenthums in Fetzen reissen" (146), wenn man darauf hinweist, dass sein Träger über das alte Gewand hinausgewachsen ist, so dass dieses in allen Näthen aufplatzt und seine Blösse nicht mehr deckt? Heisst das, die auf Erhaltung und Stärkung des sittlichen und religiösen Lebens gerichteten Bestrebungen in der gehässigsten Weise verdächtigen (29), wenn man vor der Vergeudung von Mühe und Arbeit auf Erhaltung unhaltbar gewordener Zustände warnt und die Einsicht zu fördern sucht, dass neue Aufgaben am aller wenigsten mit denjenigen veralteten Mitteln zu lösen sind, die nicht einmal mehr zur Lösung der alten Aufgaben ausreichen? Dass das Christenthum noch in breiten Volksschichten eine lebendige Macht ist (131), wird damit nicht bestritten; aber Schüz wird ebensowenig bestreiten, dass dies die rückständigen Schichten sind, und dass in den culturtragenden Minderheiten nur Ausnahmen sich von ganzem Herzen an das Alte anschliessen.

Heisst das, den augenblicklichen Uebergangszustand der Menschheit fixiren wollen (151), wenn man den Muth hat, die Krisis durch Aufdeckung der Unhaltbarkeit des Alten zu beschleunigen und das glühende Bedürfniss nach einer neuen Religionsform zu wecken, dem die geschichtliche Befriedigung sicher nicht versagt bleiben wird? Versucht nicht vielmehr

Derjenige den jetzigen Uebergangszustand zu fixiren, dem Rade der Geschichte in die Speichen zu fallen und die schmerzhafte Krisis zu verlängern, der die wesentlichen Grundformen des religiösen Bewusstseins auf einer bestimmten geschichtlichen Entwickelungsstufe (z. B. die Heteronomie, die Persönlichkeit Gottes und die persönliche Unsterblichkeit) für nothwendige, jeder Religion gleich unentbehrliche (111) Formen des religiösen Bewusstseins überhaupt erklärt (102 bis 103), und für so lange jedes Rütteln an dem Alten verbietet, bis eine neue bessere Religion fix und fertig da ist (146—147)? Heisst das in bequemer Stellung mit übereinandergeschlagenen Beinen zuschauen, wie Andre sich kämpfend mühen, anstatt selber mit anzugreifen (103), wenn man einsieht, dass diese mit den gewählten Mitteln das Unmögliche zu vollbringen suchen (103), und wenn man sein Leben der Erforschung der Natur der Krankheit und der Aufsuchung besserer Heilmittel widmet? Kann man die Unzulänglichkeit des Alten begründen, ohne es kritisch zu seciren, und kann Derjenige, welcher hierin eine Profanirung des ihm Heiligen findet (149), sich wegen unvermutheten Inhalts beklagen, wenn er meine Schriften zu seiner Lektüre wählt? Soll die Welt fortan auf jeden Fortschritt und jede Reform verzichten, weil eine solche stets die Art, zu denken und zu fühlen, umwandelt, weil der Sieg der neuen Gefühlsweise nicht möglich ist ohne Niederlage der alten, und weil es bei dem Kampfe leider ohne „Verletzung" der einen wie der anderen Gefühle nicht abgeht? Würde denn irgend Jemand ein Motiv haben, reformirend aufzutreten, wenn seine Gefühle nicht ebenso durch die bestehenden Zustände verletzt wären, wie die Gefühle der Anhänger des Bestehenden es durch seine Reformgedanken und die zu ihrer Begründung dienende Kritik sind? Es ist somit nicht nur intolerant, sodern geradezu unverständig, wenn Schüz versucht, mir die Verletzung der Gefühle der gläubigen Christen durch meine Schriften in's Gewissen zu schieben, und mich deshalb zur moralischen Verantwortung zu ziehen (3—4, 29); komisch aber wirkt dieses Aufgebot von sittlichem Entrüstungs-Pathos, wo es sich nicht gegen meine Lehren, sondern gegen seine groben Missver-

ständnisse derselben kehrt, z. B. in Betreff der Ehe (8), des fortschrittlichen Liberalismus und seiner schwächlichen Humanitätssimpelei (59, 27), der Socialdemokratie und des Communismus (27, 74).

Die Wissenschaft kann nur reine Theorie sein, oder sie dankt als Wissenschaft ab. Der Künstler mag das Recht haben, dem objectiven Weltbild die subjective Färbung zu leihen (79), der Denker aber thut es nur zu Unrecht, und der wissenschaftliche Werth eines philosophischen Systems ist um so höher, je näher dasselbe dem (streng genommen allerdings unerreichbaren) Ideal ungetrübter Objectivität kommt. Ob die Philosophie zu trostlosen oder trostvollen Ergebnissen führt, ist nicht a priori zu bestimmen, sondern kann erst am Ende sich herausstellen; nur wer mit einer bereits feststehenden teleologischen Weltanschauung an das Philosophiren herantritt, darf mit Recht überzeugt sein, dass sein Ergebniss kein trostloses sein werde (147), wobei nur übersehen ist, dass in diesem Glauben schon ein bestimmtes Ergebniss des Philosophirens unphilosophisch vorweggenommen ist. Wer auf die Lösung der auftauchenden Widersprüche verzichten will, der soll auch auf das Philosophiren verzichten und sich mit dem Glauben begnügen; wer mit dem Herzen philosophiren will, statt mit dem Kopf, der wird ein schlechter Philosoph sein, wenn er auch ein noch so braver Mensch sein mag. Die Wünsche, Neigungen und Triebe des Herzens sind für die Philosophie nur in dem Sinne Thatsachen, dass sie einen Theil des empirischen Materials bilden, über welches philosophirt wird; in diesem Sinne dürfen weder die natürlichen, noch die ethischen, noch die religiösen Wünsche und Triebe unberücksichtigt bleiben.

Meine Ethik und Religionsphilosophie lässt sich zwar ihren letzten Ergebnissen nach unmittelbar aus meiner Metaphysik ableiten (31), aber ich habe von der Möglichkeit dieser Deduction so wenig Gebrauch gemacht, dass ich vielmehr auf beiden Gebieten neu von unten aufgebaut, d. h. phänomenologisch das ganze Gebiet der in Frage kommenden Triebe, Wünsche, Hoffnungen und Glaubensformen durchforscht habe, um aus deren immanenter Kritik die bleibenden Ergebnisse

zu gewinnen. Die theistische Form des religiösen Bewusstseins gerade habe ich so ausführlich behandelt, dass der Vorwurf, diesen Thatsachen keine Rechnung getragen zu haben (117), unbegreiflich wäre, wenn man sich nicht rechtzeitig erinnerte, dass Schüz unter dem Respect vor den Thatsachen (93) die Pietät vor dem Vorstellungsinhalt der religiösen Herzenswünsche als vor einem unantastbaren Heiligthum versteht (149) nach folgendem typischen Muster: „So gewiss dieser Dank" (gegen den vorausgesetzten Gott) „in meinem Herzen wohnt . . . so gewiss wohnt ein Gott im Himmel, der diesen Dank entgegennimmt. Gott ist" (ergo) „eine religiöse Erfahrungsthatsache" (118). Keine Philosophie, die diesen Namen verdient, wird sich unterfangen, alle Räthsel zu lösen, aber keine auch, die diesen Namen verdient, wird mit ihrem Wissen und Willen Spielraum lassen für einen religiösen Glauben, der als ein in sich widerspruchsvoller erkannt und zugegeben ist. Eine Apologetik, die um diesen Spielraum kämpft, hat nur die Wahl, sich mit dem Jesuitismus zur Volksverdummung zu verbinden, oder aber ihr Spiel von vornherein verloren zu geben; denn so lange das Gesetz des Widerspruchs noch die höchste geistige Macht ist, wird ein Glaube immer nur so lange lebensfähig bleiben, als er die widerspruchsvolle Beschaffenheit seines Inhalts zu verhüllen und abzustreiten vermag.

Die Philosophie ist, wie alle Wissenschaft, reine Theorie; aber als solche schliesst sie die Gegensätze von Empirie und Speculation, Realismus und Idealismus, Analyse und Synthese, Induction und Deduction u. s. w. in sich, ohne dass einer dieser Gegensätze mit demjenigen von Kopf und Herz zusammenfiele oder auch nur durch denselben bedingt wäre, wie Schüz glaubt. Die Philosophie soll vom Kopfe ausgehn, und sich an den Kopf wenden, also insofern formell intellectualistisch sein; in ihrem Inhalt aber darf sie, um vollständige Theorie, d. h. lückenloses Weltbild, zu sein, die Gemüthsinteressen nicht ausschliessen, sondern muss ihnen den obersten Platz einräumen. Weil die Philosophie, wie alle Wissenschaft, selbst da, wo sie Ethik und Religionsphilosophie ist, reine Theorie, d. h. formell intellectualistisch sein muss, darum

kann sie das religiös-sittliche Gemüthsleben so wenig ersetzen, wie das Kochbuch die Küche. Deshalb ist der Vorwurf, dass meine Religionsphilosophie „graue Theorie" oder (in formeller Hinsicht) „Intellectualismus" sei (98, 107), geradezu sinnlos, sofern er auf meine Religionsphilosophie bezogen werden soll; eine Entstellung und Verdrehung des Thatbestandes aber ist er, sofern er auf meine „Religion" bezogen werden soll, da ich nur eine Religionsphilosophie und nicht eine Religion producirt, mich vielmehr gegen den Verdacht religionsstifterischer Velleitäten ernstlich verwahrt habe. Eine neue, den Grundgedanken meiner Religionsphilosophie entsprechende Religion für die Massen würde nach meiner Ansicht die Uebertragung des philosophischen Ideengehalts in neue Symbole (Anschauungs- wie Handlungssymbole) voraussetzen, was Schüz richtig hervorhebt (99); um so unbegreiflicher ist es, dass er trotzdem meine Religionsphilosophie nach den nur an eine Religion anzulegenden Maassstäben beurtheilt, und weil sie diesen incommensurabel ist, verdammt. Dass er übrigens nicht bloss meiner Religionsphilosophie gegenüber in dieser schillernden Verwechselung befangen bleibt, zeigt seine Behauptung, dass der Religiöse sich auch von der besten Religionsphilosophie nimmermehr befriedigt fühlen könne (156); denn dieser Satz hat nur dann einen Sinn, wenn der Religiöse von einer Religionsphilosophie etwas verlangt, was ihrem Begriffe nach nicht sie, sondern nur die Religion selbst ihm leisten kann.

Was nun die Schüzischen Ansichten vom Christenthum betrifft, so ist die egyptisch-gnostische Lehre von einem vorweltlichen Sündenfall und die Ableitung des gegenwärtigen elenden Weltzustandes von diesem (20) ebensowenig eine christliche Glaubenslehre, wie die aristotelische Lehre von der menschlichen Willensfreiheit und deren neuerliche Auffrischung durch Leibniz und die deutsche Aufklärungsphilosophie. Nach christlicher Lehre ist der natürliche Mensch ebenso unfrei wie der wiedergeborene; der erstere steht unter dem Gesetz der Sünde, der letztere unter dem Gesetz des Geistes, so dass in beiden Fällen für eine persönliche Selbstbestimmung kein Raum bleibt. Erst die Immanenzlehre, welche die Gnade

oder den heiligen Geist als constituirendes Moment der menschlichen Persönlichkeit auffasst, ermöglicht es, in der Determination durch das Gesetz des Geistes zugleich eine Selbstdetermination des Menschen zu sehen; gerade diese Immanenz aber ist so lange eine widerspruchsvolle Annahme, als an der Persönlichkeit Gottes (auch in der dritten Person der Trinität) und damit an der sittlichen Heteronomie und religiösen Heterosoterie festgehalten wird. „Der Glaube des Einzelnen, in seinen moralischen Handlungen durchaus frei zu sein" ist darum nicht bloss ein „logischer Irrthum", wie Schüz zugibt (156), sondern er ist eine Inconsequenz in denjenigen christlichen Lehrgebäuden, welche ihm Aufnahme gewährt haben, eine pelagianische Entfernung vom christlichen Grundgedanken.

Noch grösser ist Schüz's Irrthum, wenn er die Schopenhauer'sche Ansicht für eine mit der christlichen Lehre übereinstimmende erklärt, dass der Mensch bloss insofern für seine einzelnen Thaten verantwortlich sei, als dieselben aus seinem schon durch die Geburt gesetzten Zustand resultiren (22), also Consequenzen seiner geheimnissvollen Theilnahme an der vorweltlichen Urschuld sind (21). Vielmehr macht die christliche Lehre den Menschen in erster Reihe für die einzelne That als solche verantwortlich, und wenn sie ihn ausserdem auch für den bei seiner Geburt gesetzten Zustand mit verantwortlich macht, so geschieht dies nicht im Sinne eines geheimnissvollen metaphysischen Zusammenhanges zwischen phänomenaler und transscendentaler vorweltlicher Schuld, sondern einfach auf Grund der Solidarität des Geschlechts, welche nach orientalischer Anschauung ausreicht, die „Erbsünde", d. h. die ererbte Schuld der Vorfahren, wie eigene Sünde zu behandeln und zu bestrafen.

Richtig ist es zwar, dass das Christenthum auf Grund des jüdischen und hellenischen Kulturfortschrittes der menschlichen Persönlichkeit einen höheren Werth zuschreibt, als die um ein halbes bis ein Jahrtausend früher entstandenen Religionen es gethan hatten (94, 144); aber historisch unrichtig ist es, dass das Christenthum der menschlichen Persönlichkeit einen mehr als bloss relativen, einen absoluten

oder unendlichen Werth beilege (76). Das kann man nicht einmal von Luther behaupten, der durch den subjectiven Ausgangspunkt seiner Reform am meisten Anlass hatte, den Werth der persönlichen Subjectivität des gläubigen Christen über das ihm zukommende Maass emporzuschrauben. Auf andere christliche Confessionen passt die philosophische Verabsolutirung des Werths der menschlichen Persönlichkeit so wenig, dass man vielmehr die reformirte eher einer Unterschätzung derselben zeihen kann. Schüz stellt den unendlichen Werth der Persönlichkeit darum so hoch, weil er durch Anerkennung desselben die Unsterblichkeit der Person gesichert glaubt; aber dies ist ein Trugschluss. So wenig die relativ geringe Werthschätzung der Persönlichkeit auf niederen Kulturstufen den Unsterblichkeitsglauben schwächt, so wenig würde der unendliche Werth der Persönlichkeit die Möglichkeit ausschliessen, dass die Persönlichkeit trotz ihres unendlichen Werthes ein blosses Phänomen sei, welches als Phänomen beharrt in dem Wechsel seiner Träger.

Die Unsterblichkeit ist allerdings allgemeine christliche Lehre, aber keineswegs in der halb modern-naturwissenschaftlichen, halb egyptischen Fassung, welche Schüz ihr gibt, wonach eine Seelenwanderung zwischen der Erde und anderen bewohnten Himmelskörpern stattfinden (134) und der Vollendungszustand des Geisterreichs immer auf irgend einem Punkte des materiellen Universums erreicht und verwirklicht sein soll (137—138). Dass dergleichen andere Erden denselben Gesetzen folgen und dieselben Plagen und Unvollkommenheiten aufweisen würden, wie die unsrige, ignorirt Schüz und phantasirt sich deren Organismen in verklärte Engel um (138—139); die Seelenwanderung zwischen den Gestirnen und unserer Erde ist egyptische, aber nicht christliche Lehre. Nach der letzteren bezieht sich die Auferstehung des Fleisches ausdrücklich auf einen pneumatisch verklärten, nicht mehr irdisch-materiellen Leib, und ist von einer Unsterblichkeit der leibfreien Seele als solchen ebenso wenig die Rede, wie von einer Wanderung derselben durch die Gestirne. Was das Christenthum dabei gewinnen soll, wenn zahlreiche „Menschheiten" im Kosmos als gleichzeitig lebende

angenommen werden (141—142), ist mir unverständlich; sicher wäre dabei nur die Unbequemlichkeit für den Gott-Sohn, sich auf jedem der betreffenden Planeten oder Gestirne einmal kreuzigen lassen zu müssen.

Betrachten wir nun die behauptete Uebereinstimmung dieser vermeintlich christlichen Ansichten mit denjenigen Schopenhauer's. Die Unsterblichkeit des Individuums fällt nach der erkenntnisstheoretisch-idealistischen Auslegung der Schopenhauer'schen Philosophie ganz fort, weil da die Individuation ein blosser Schein in dem Bewusstsein und für dasselbe ist; nach der realistischen Auslegung bleibt zwar auch dem individuellen Willen zum Leben das Leben gewiss, aber doch nur als Strafe seiner Schuld, und so lange er das Heil der Willensverneinung nicht ergreift, so dass in Wahrheit nicht der Tod, sondern die Unsterblichkeit die Strafe des Willens für seine Urschuld (d. h. seine transscendente Entscheidung zur Bejahung) ist. Die Erlösung des Individuums aber besteht darin, dass es sich entschliesst, definitiv auf das Leben, d. h. auf seine Unsterblichkeit, zu verzichten, und die Freiheit des Individuums tritt während seiner Lebensläufe nur in diesem einzigen Fall in Kraft, in der Verneinung des Willens zum Leben, d. h. seiner Unsterblichkeit. Schüz und Schopenhauer stehen sich also darin diametral gegenüber, dass dem Ersteren alles daran liegt, seine Unsterblichkeit zu retten, dem Letzteren alles daran liegt, sie los zu werden, und dass beide auch die Freiheit zu diesen entgegengesetzten Zwecken postuliren. Die vorweltliche Schuld bei Schopenhauer besteht darin, dass das noch nicht seiende Individuum sich unter das Gesetz des Lebens gestellt, d. h. sich das Sein, und zwar als unsterbliches, auf den Hals geladen hat, die bei Schüz im Gegentheil darin, dass es etwas gethan hat, was es unter das Gesetz des Todes gebracht, also seine Unsterblichkeit gefährdet hat. Bei Schopenhauer gibt es nur eine Heiligung, den Verzicht auf das (unsterbliche) Leben, aber keine Besserung, wie die christliche und jede andere Ethik sie braucht; ein positiver Ueberschuss eines neuen heiligen Willens, wie Schüz ihn fordert (129), bleibt bei Schopenhauer's individueller Willensverneinung ebenso wenig zurück, wie bei meiner universellen.

Wie der Menschenverächter Schopenhauer sich zu der Verabsolutirung des Werths der menschlichen Persönlichkeit gestellt haben würde, brauche ich wohl nicht auszuführen. Es gehörte nach alledem ein fast unbegreifliches Maass von Verblendung dazu, im Interesse einer christlichen Apologetik Schopenhauer gegen mich auszuspielen.

Ich komme nun zu dem Bilde, das Schüz von meiner Philosophie entwirft, und zu der Beurtheilung, welche er ihr angedeihen lässt, und zwar zunächst zu dem Verständnissmangel für den teleologischen Evolutionismus. Wie Schüz nur einen Pessimismus gelten lässt, den moralischen Entrüstungspessimismus und Mitleidspessimismus des Herzens (33, 54), so auch nur einen Optimismus, den der gläubigen Hoffnung auf einen „erfreulichen" Vollendungszustand in einem höheren Leben (28); von diesen beiden verlangt er die Synthese (54). Meine Synthese zwischen eudämonologischem Pessimismus und evolutionistischem Optimismus hingegen ist ihm unverständlich, weil ihm ihre beiden Seiten unverständlich sind; einen Verstandspessimismus als wissenschaftliche Theorie erklärt er für ebenso werthlos wie eine Verstandes-Religion (40), für eine Karikatur (54), mit der es mir im Grunde gar nicht ernst sei (55), und findet den Kern meiner Philosophie statt des Pessimismus vielmehr in der Philosophie des Fortschritts (55). Was Schüz über meinen Pessimismus sagt, ist die schwächste Partie seines Buches, da er nur oft widerlegte Einwürfe und ermüdende Missverständnisse wiederholt, und insbesondere aus einer beständigen Verwechselung des empirischen und metaphysischen Pessimismus heraus argumentirt (z. B. 55 oben, 82 unten); ich habe um so weniger nöthig, auf diese Seite seiner Schrift einzugehen, als ich auf die kürzlich erschienene Schrift von O. Plümacher „Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart" verweisen kann. Dem Optimismus und der Idee des Fortschritts vermag Schüz nur dann einen Werth beizulegen, wenn er entweder eudämonologischer oder doch wenigstens ethischer Fortschritt in Bezug auf den instinctiven Sittlichkeitsfond der Menschheit ist. Einen teleologischen Entwicklungsprocess ohne positiv eudämonologisches Resultat hält er für blossen „Spass" und „Illu-

sion" (55), unbekümmert darum, ob nicht ein negatives Ziel denn doch auch einen sehr reellen eudämonologischen Werth haben könne. Nach Schüz wäre demzufolge auch die Arbeit eines Familienvaters bloss Spass und Illusion, wenn alle Mühe im Schweisse seines Angesichts doch nicht mehr erreichen kann, als die Seinigen nur eben vor der bittersten Noth zu schützen.

Er gibt es als eine „traurige Wahrheit" zu, dass wir allein auf intellectuellem Gebiet erstaunliche Fortschritte sehen und noch grössere erwarten können, dass aber auf dem sittlichen und religiösen Gebiet dieselben sehr zweifelhaft und bestreitbar seien (59), aber er verkennt, dass auch bei gleichbleibendem subjectivem Sittlichkeitsfond das thatsächliche Verhalten der Menschheit immer sittlicher werden kann, wenn es von besserer Einsicht geleitet wird und wenn durch socialethische Fortschritte die Versuchung zur Unsittlichkeit vermindert wird. Er verkennt, dass die Ideen eine mechanische Vermittlung brauchen, um sich zu realisiren, und dass man mit der Anerkennung solcher der Würde der Ideen nicht zu nahe tritt, wohl aber den Sieg der Ideen schädigt, wenn man über diese unentbehrliche mechanische Vermittelung als über einen „widerlichen physischen Process" vornehm die Nase rümpft (56), weil ein Enthusiasmus für die Ideen, der sich die Theilnahme an diesem natürlichen Process ersparen und direct auf Hebung des Sittlichkeitsfonds hinarbeiten will, sich selbst zur Unfruchtbarkeit verurtheilt. Ein abstracter Idealismus, der da wähnt, dass den „Guten", schon darum, weil sie „guten Herzens" sind, der Sieg gebühre, wird immer von neuem die unangenehme Erfahrung machen, dass statt ihrer die „Juden" den Sieg gewinnen, d. h. diejenigen, welche sich der zweckmässigen Mittel im Kampf ums Dasein bedienen (57), und wird von den letzteren zu lernen haben, wie man es anzufangen hat, um seine Absichten zur Verwirklichung zu führen; aber ebenso gewiss ist es, dass eine ideenlose practische Routine im Kampf mit einem concreten Idealismus immer unterliegt, der es nicht verschmäht, seinen idealen Gehalt durch das Medium des natürlichen mechanischen Processes hindurch zur Verwirklichung zu führen.

So ist es ganz meine Meinung, dass selbst die Steigerung des Intellects nicht ohne Mitwirkung der ethischen Triebe erreicht werden kann (61), und dass auch die letzteren fortdauernder Pflege bedürfen, wenn nicht auch der intellectuelle Fortschritt erlahmen soll (62); aber daraus folgt doch nicht, dass der ethische Fond der Menschheit mit ihrem intellectuellen Fortschritt proportional wachsen muss, ja nicht einmal dass er überhaupt wachsen muss, und wenn ich die dagegen sprechende Erfahrung constatire, so liegt darin doch kein Grund, mir „Geringschätzung der sittlichen Factoren" vorzuwerfen (62). Wenn ich gesagt habe, dass im Kampf der Völker um's Dasein sittliche Factoren nicht so sehr in Betracht kommen wie intellectuelle Ueberlegenheit (56—57), so ist doch damit der bedeutungsvolle Einfluss gewisser sittlicher Factoren (z. B. Energie, Ausdauer, Muth, Geduld, Treue, Pflichtgefühl, selbstverleugnende Subordination und Opferwilligkeit etc.) keineswegs geleugnet, wenngleich andre sittliche Eigenschaften (z. B. Gerechtigkeit, Billigkeit, Mitleid, Pietät, Liebe u. s. w.) dabei wenig in Betracht kommen. Aber in der Feststellung dieser Thatsache liegt doch ebenfalls keine Geringschätzung der sittlichen Factoren, da die für den Kampf der Völker unwichtigen sittlichen Factoren doch von höchster Bedeutung für das private und familiäre Leben sein können und sind. Wenn Schüz es nicht begreifen kann, dass die gute und gerechte Sache nur siegt, wenn sie sich auf Tüchtigkeit, Kraft und Ausdauer stützt, so mag er darüber mit der Vorsehung rechten, nicht mit mir; rohe Gewalt und feige List aber sind immer schwächer als sittliche Kraft und kluge Besonnenheit, nicht stärker, wie Schüz mir in den Mund legen möchte (57).

Wie meinem Pessimismus der Vorwurf, sich in das Leiden einzubohren und mit demselben Abgötterei zu treiben (53), nur von einem Kritiker gemacht werden kann, dem für die sittliche Ueberwindung des positiven Glückseligkeitstriebes das Verständniss fehlt (72), so kann meinem Evolutionismus der Vorwurf, ideenlos mit dem Strome zu schwimmen, und die wahre Menscheit nur in der rohen Masse, dem materiellen Menschheitskörper, zu finden (60—61), nur von einem Kritiker gemacht werden, der keine andere Ideen gelten lässt, als die

himmlische Seligkeit und den unendlichen Werth der Persönlichkeit. Das Wort „Fortschritt", das ich gewöhnlich nur in der Verbindung „Kulturfortschritt" gebrauche, hat mit dem Liberalismus der preussischen „Fortschrittspartei" und deren Opposition gegen alle conservativen Mächte (59) bekanntlich so wenig zu thun, dass ich von dieser Seite gerade als Conservativer missachtet werde, und die „schwächliche Humanitätssimpelei" (27) des landläufigen Liberalismus ist von Niemand schärfer befehdet worden als von mir, z. B. in der Satire „Das Gefängniss der Zukunft", die nur nebenbei und in zweiter Reihe gegen die Socialdemokratie (nicht wie Schüz S. 24 meint, allein gegen diese) gerichtet ist.

Der Vorwurf, dass ich zum Demokratismus und Communismus hinneige (27, 74) steht im schreienden Widerspruch mit meiner Lehre, dass die Culturentwickelung immer nur auf den Schultern von aristokratischen Minoritäten geruht hat, und je länger je mehr ruhen wird. Die Steigerung der materiellen Bedürfnisse, d. h. die Erhöhung des standart of life, habe ich immer nur als Vorbedingung einer Steigerung der geistigen Cultur, nicht um ihrer selbst willen empfohlen, und zwar nur aus teleologischem Gesichtspunkt, während aus eudämonologischem Gesichtspunkt der Nachtheil derselben auf der Hand liegt. Schüz vermag eben beide Gesichtspunkte nicht auseinanderzuhalten, und macht mir deshalb aus jener Empfehlung einen Vorwurf (5—6, 28); er kann aber doch nicht leugnen, dass, wenn auch der Einzelne auf Basis des gegebenen nationalen Culturniveaus ohne Schaden für seine geistige Entwickelung sich den eudämonologischen Vortheil einer relativen Genügsamkeit und Bedürfnisslosigkeit gestatten darf, doch das Culturniveau eines ganzen Volkes oder gar der gesammten modernen Culturvölker mit reissender Schnelligkeit sinken würde, wenn ihre materiellen Bedürfnisse plötzlich auf das vor einem halben oder gar ganzen Jahrtausend übliche Maass zurückgingen. Ungenügsamkeit in Bezug auf den Umständen nach unerfüllbare Ansprüche ist thöricht und unsittlich zugleich, letzteres besonders insofern, als sie die Umgebung quält, oder auch insofern sie an den von einer rationellen Privat- und Volkswirthschaft geforderten Sparrücklagen hindert; eine Ge-

nügsamkeit und Anspruchslosigkeit unterhalb dieser Grenze gehört nur noch der individualeudämonistischen Klugheitsmoral, nicht mehr der echten Moral an.

Der universelle Entwicklungsprocess muss selbstverständlich die ganze Menschheit umspannen; aber das schliesst doch nicht aus, dass sein Schwerpunkt niemals in den Massen, sondern in verhältnissmässig wenig Einzelnen ruht, und dass die Massen nur von dem Fortschritt dieser nachgezogen werden. Diesen Fortschritt vermag auch ich mir nur als Ausbildung der geistigen Persönlichkeit sowohl in den Voranschreitenden wie in den Nachfolgenden zu denken (76), und darum hat auch mir die bewusste Persönlichkeit als Mikrokosmos einen eminent hohen und für den Process schlechthin unentbehrlichen Werth, einen jedenfalls nicht geringeren (94), sondern weit höheren als im Christenthum, wo Gott immerhin auch ohne die Menschen sollte auskommen können. Aber dieser unersetzlich hohe Werth der Persönlichkeit kann mich doch weder verleiten, ihn zu einem „unendlichen" zu übertreiben, noch auch die als Mittelglied und Durchgangspunkt unentbehrlichen Eigenschaften des Bewusstseins und der Persönlichkeit ohne zureichenden Grund auf den Ausgangspunkt und Endpunkt des Welt-Processes zu übertragen. Auch der Umstand, dass erst in der Sphäre des Persönlichen der Schmerz seinen schärfsten Stachel entfaltet, kann mich nicht bewegen, nach der Möglichkeit eines Verlassens dieser Sphäre auszuspähen, aber nicht deshalb, weil ich die Hoffnung auf Gewinn eines viel höheren Gutes innerhalb dieser Sphäre festhielte (75), sondern weil die bezügliche Verschärfung des Leids gegen den aus ihr folgenden teleologischen Gewinn gar nicht in Betracht kommen kann.

Weil Schüz überhaupt unfähig ist, den eudämonologischen und teleologischen Gesichtspunkt auseinanderzuhalten, so ist er auch ausser Stande, die positiv teleologische Bedeutung der instinctiven Triebe zu verstehen, welche aus eudämonologischem Gesichtspunkt, d. h. so lange der Egoismus in ihnen seine Rechnung durch positiven Glückseligkeitsgewinn zu finden hofft, allerdings als Illusionen bezeichnet werden müssen. Wenn nun aber die Vorsehung diese instinctiven Triebe um

ihres teleologischen Werthes willen den Menschen eingepflanzt hat, so ist es doch ganz verkehrt, zu sagen, dass damit „die Lüge zum treibenden Lebensprincip erhoben" sei (72), oder dass das Unbewusste die Menschen mit Illusionen „täusche und betrüge" (122). Die Unwahrheit liegt ja nicht in diesen Trieben, und nicht in den Zielen, welche sie verfolgen, sondern in der Einbildung des Menschen, seinen eudämonologischen Gewinn zum Werthmesser derselben machen zu dürfen, und zur Lüge wird die Anlegung dieses falschen Maassstabes und die aus ihr folgende Verurtheilung derselben als Illusionen erst da, wo er als ein unberechtigter erkannt ist und dennoch zur Werthbemessung weiter benutzt wird. So wird sie z. B. bei Schüz zur Lüge, der das Aufgeben jedes Egoismus für die Bedingung des ewigen Lebens erklärt (68), und doch sich weigert, den Egoismus als Wurzel des Bösen anzuerkennen, vielmehr dem Individuum ein Recht auf Befriedigung seines Glückseligkeitstriebes zuschreibt (71—72). Die instinctiven Triebe sind durchaus wahr, insofern sie den Menschen dazu antreiben, ihre Ziele als positiv werthvolle zu verfolgen, und diese ihre objective Wahrheit wird keineswegs dadurch beeinträchtigt, dass der Mensch ihren Werth an einer Stelle sucht, wo er nicht liegt, nämlich in einem positiven eudämonologischen Gewinn. Ja sie sind sogar darin wahr, dass der Mensch auch in eudämonologischer Hinsicht relativ am besten fährt, wenn er ihnen folgt, weil er immer noch schlechter dabei fortkommt, wenn er sich mit ihnen in Widerspruch zu setzen und zu erhalten versucht; nur ist dieser relativ beste eudämonologische Zustand, den man durch Einklang mit denselben (durch das stoische *φύσει ὁμολογουμένως ζῆν*) erreicht, kein positiver, sondern selbst ein negativer, der ebenfalls Unlustüberschuss (wenn auch den relativ geringsten) aufweist.

Wer die Unwahrheit des positiv eudämonologischen Maassstabes und die illusorische Beschaffenheit der an diesem Maassstab gemessenen Triebe aufweist, und zu dem Zweck die Negativität der eudämonologischen Bilance aufdeckt, der ist darum doch weit entfernt, diese Triebe zu degradiren, oder die mit ihnen verbundenen Gefühle zu schädigen, zu verletzen

und in den Koth zu treten, wie Schüz glaubt (4, 8, 10); vielmehr erhöht er deren Werth durch Hinweis auf den wahren, positiven, teleologischen Werth derselben, und lässt daneben ihre practische Bedeutung als Führer zu dem relativ erträglichsten eudämonologischen Zustande unangetastet. Die Unbilligkeit solcher Anklagen kann nur übertroffen werden durch ihre Verquickung mit der entgegengesetzten, dass ich die instinctiven Triebe einschliesslich des egoistischen Eudämonismus durch meine Empfehlung der hingebungsvollen Betheiligung am Process neu entfessele und damit die alte Weltseligkeit des Heidenthums zum Zweck der Culturentwicklung sanctionire (58); denn ich sanctionire jene instinctiven Triebe ja eben nur insoweit, als sie keine Illusionen sind, also frei von der Einbildung, dem Individuum positiven eudämonologischen Gewinn zu bringen, als sie vielmehr einerseits teleologisch werthvolle Mittel oder Vorspannpferde der Idee, und andererseits Führer zu dem relativ erträglichsten, aber immer noch eudämonologisch negativen Lebenszustande sind.

Nicht ich bin es, sondern Schüz, der die berechtigte Selbstbehauptung der Persönlichkeit vom Egoismus nicht zu unterscheiden weiss (68); denn ich habe die Grenze der berechtigten von der unberechtigten Selbstbehauptung da gezogen, wo die Tragweite der indirecten Begründung der Pflichten gegen sich selbst aufhört (72). Denn allerdings muss jede Person zuerst etwas Tüchtiges aus sich gemacht haben, bevor sie etwas Tüchtiges für den Process leisten kann; aber diese Forderung an die Persönlichkeit, dass sie und das von ihr gebrachte Opfer „kein Irrwisch und Lumpe sei", kann doch nur mit einem groben Wortmissbrauch so ausgedrückt werden, dass sie „Egoist" sein müsse (144). Nicht nur, weil der Arbeiter seines Lohnes werth ist (71), sondern schon darum, weil in allen phänomenalen Subjecten das eine absolute Subject steckt und leidet, wird es für letzteres rationell sein, das Maass des auf den Individuen lastenden Leidens nicht unnöthig, d. h. nicht über das teleologisch unumgängliche Maass hinaus, zu steigern, vielmehr die Gesetze der Weltordnung so einzurichten, dass das von den Individuen teleo-

logisch geforderte Verhalten keine eudämonologisch unerträglichen Anforderungen an dieselben stellt, sondern sie zugleich in die eudämonologisch erträglichste Lage bringt.

Nach meiner Ansicht ist der Mensch für seine (ererbte) böse Natur gar nicht (22) und für die Collectivschuld nur in soweit verantwortlich, als er die Gelegenheit, bessernde Hand an die socialen Zustände zu legen, versäumt hat; ich trenne also die Thatfrage des existirenden Bösen von der Verantwortlichkeitsfrage und lasse eine Collectivschuld nicht als eine über den Einzelnen schwebende Schuld, sondern nur als eine Summe von Einzelschuldsummanden gelten (80). Die Individualschuld kann ich unmittelbar nur auf Handlungen oder Unterlassungen beziehen, und auf die böse Beschaffenheit nur insofern, als der Mensch die Zeit und Gelegenheit versäumt hat, sich durch sittliche Selbstzucht zu einem andern, besseren Menschen zu machen (22). Die unmittelbare ethische Beurtheilung einer That ist also im Recht, wenn sie den Menschen für das von ihm ausgehende Böse verantwortlich macht, wenn sie auch die psychologische Vermittlung dieser Verantwortlichkeit überspringt. Der Indeterminismus (und mit ihm Schopenhauer) lässt dieses ethische Urtheil als eine unerklärbare, streng genommen mit dem objectiven Bestand in Widerspruch stehende Thatsache auf sich beruhen, wodurch eben die Gefahr entsteht, dass es in seiner Berechtigung angefochten und practisch missachtet werden kann, (ebenso wie auf Grundlage des Fatalismus); ich hingegen weise durch die psychologische Analyse des motivatorischen Determinationsprocesses die Berechtigung jenes ethischen Urtheils nach, und wenn auch dessen instinctive Unmittelbarkeit die vorhandene psychologische Vermittlung überspringt, so ist doch diese für das Endergebniss der sittlichen Beurtheilung gleichgültig, kann also practisch ausser Acht gelassen werden. Jede Schuld ist entweder unmittelbar fahrlässige Verschuldung im juridischen Sinne, oder mittelbar in Folge von Versäumniss der moralischen Vorsicht gegen Ueberrumpelung durch Versuchungen, oder noch mittelbarer in Folge von Versäumniss rechtzeitiger Selbstverbesserung des Charakters: jede solche fahrlässige Verschuldung ist aber darum nicht weniger verantwortliche

Schuld, und um so schwerer, je schwerer das durch sie hervorgerufene Böse ist.

Diesen Rückgang auf die actuellen Elementarbestandtheile der Gesammtschuld und die durch ihn bewirkte Erklärung und Rechtfertigung des unmittelbaren ethischen Urtheils hat Schüz so wenig verstanden, dass er glaubt, ich wolle das unmittelbare sittliche Urtheil durch jene psychologische Analyse ersetzen und alle Schuld auf das unbedeutende Maass der fahrlässigen Verschuldung im juridischen Sinn herabdrücken. Darin würde allerdings eine „Schlaffheit" des sittlichen Urtheils liegen (24), ebenso wie in einer Indifferenz des Absoluten gegen die sittlichen Beziehungen der Menschen untereinander und das Böse (d. h. Zweckwidrige) in ihrem Verhalten, wie Schüz sie mir andichtet (121, 124); ich dagegen lehne nur die Anwendung sittlicher Kategorien auf das Absolute als solches ab, weil es das allumfassende Sein ist. Nach seiner Ansicht ist der Begriff der Schuld aus jedem philosophischen System ausgeschlossen, welches eine vorweltliche Schuld als Entstehungsgrund des gegenwärtigen Weltzustandes zurückweist (20—21); damit wären denn so ziemlich alle Systeme dem gleichen Verdammungsurtheil wie das meinige verfallen. Uebrigens ist es unwahr, dass ich den Zusammenhang zwischen der Sünde der Menschheit und ihrem Elend in Abrede stelle (42); vielmehr gebe ich denselben ausdrücklich zu; ich bestreite nur, dass mit Beseitigung der Sünde der Menschheit die Lustbilance derselben positiv werden würde, und ich bestreite die Abhängigkeit ihres Elends von einer vorweltlichen Schuld. Ja sogar den haltbaren Kern des schief gefassten Begriffs einer „vorweltlichen Schuld" suche ich aufzuzeigen, was Schüz mir dann sofort als einen Widerspruch gegen die Verwerfung dieses Begriffes als solchen auslegt (70—80).

Dass die Liebe Sehnsucht nach Verschmelzung zur Einheit sei, bestreitet Schüz mit dem Hinweis darauf, dass Liebe nur unter getrennten Personen möglich sei, die auch in der Liebeseinheit selbstständige Personen bleiben (73, 117). Selbstverständlich würde mit Erreichung des Ziels der Liebessehnsucht, d. h. mit der Identität, die Liebe erlöschen, wie jede

Willensrichtung mit Erreichung ihres Zieles erlischt; so lange die Liebe besteht, beweist sie durch ihre Existenz, dass sie ihr Ziel noch nicht erreicht hat, so lange bleibt sie eben Sehnsucht nach engerer und immer engerer Vereinigung, eine Sehnsucht, welcher durch keine unter selbstständigen Individuen denkbare Form der Einheit genug gethan werden kann. Grade in den Momenten des Genusses der ungestörtesten Vereinigung lodert in der höchsten und echtesten Liebe (und zwar nicht bloss der Geschlechtsliebe, sondern ganz ebenso auch in der Mutterliebe) diese Sehnsucht nach einer undefinirbaren Vereinigung am heftigsten auf, und macht sich als der Stachel des Ungenügens geltend, das auch den idealsten Höhen menschlichen Glückes innewohnt.

Dass weder der einseitige Monismus noch der einseitige Pluralismus oder Individualismus das Richtige treffen, vielmehr die Wahrheit nur in ihrer Einheit gefunden werden kann, gibt auch Schüz zu (74); aber an Stelle der synthetischen Ueberwindung ihrer Einseitigkeiten, welche mein „concreter Monismus" versucht, proclamirt Schüz als die Wahrheit einen „durch die gebührende Berücksichtigung der menschlichen Persönlichkeit etwas gestörten Monismus" (91), d. h. er lässt den Widerspruch zwischen Monismus und Individualität einfach stehen (74). Dieser „gestörte Monismus" ist eben keiner; darum ist das Verhältniss Gottes zum Menschen in ihm dasjenige der Heterusie, Heteronomie und Heterosoterie, d. h. das stricte Gegentheil der Immanenz, und es hat darum auch die entgegengesetzten Folgen wie diese. Die Demuth z. B. vor der göttlichen Gnade ist ebenso heilsam wie selbstverständlich, wenn sie sich auf die Gnade als constituirenden Bestandtheil der eigenen geistigen Persönlichkeit bezieht, da sie dann nur die Kehrseite des Selbstvertrauens in das eigene bessere Ich ist; dagegen wird sie zur verderblichen Depression, wenn sie sich auf die Gnade als äussere Hülfe bezieht, da sie dann das Selbstvertrauen in die eigene sittliche Kraft und damit diese selbst vernichtet, — ein Unterschied, den zu begreifen Schüz sich unfähig bekennt (16). Alle Förderung der Massen durch die vorangehende geistige Aristokratie ist im ersteren Falle eine pädagogische

Förderung durch Lehre und Beispiel, also eine natürliche psychologische Vermittelung, die in religiöser Hinsicht doch nicht mehr thun kann, als das Bewusstsein von dem unverlierbaren Besitz der ontologischen Grundlage [1]) der Versöhnung und Erlösung wecken; im letzteren Falle wird das Vorangehen der geistigen und religiösen Führer für die Massen selbst zur Heteronomie (110) und Heterosoterie (113).

Was für Schüz nicht Person ist, das ist für ihn Sache (116), so z. B. der unpersönliche absolute Geist, und selbst den Ideen spricht er jede motivirende Kraft ab, wenn sie nicht zu Idealen personificirt sind und dann mit körperlicher greifbarer Realität uns vor die Sinne treten (110, 115). Dass dieser grobe Anthropomorphismus und Sensualismus eines kindlichen Menschheitsstadiums durch die voranschreitenden Geister schon jetzt erschüttert und gebrochen und für die Zukunft ebenso unhaltbar wie entbehrlich gemacht ist, kommt ihm nicht in den Sinn; er stützt auf diese dogmatisch hingestellten Behauptungen die Forderung, sich dem in Jesu Christo verkörperten Ideal anzuvertrauen, unbekümmert darum, ob und wie die in Christus zum Ideal personificirte Idee mit dem historischen Jesus noch ferner vereinigt werden könne. Diese in dem ersten Abschnitt meiner „Krisis des Christenthums" behandelte und verneinte Frage ist aber eben so gewiss der Angelpunkt aller Differenzen zwischen Philosophie und Christenthum, wie die Christologie der Angelpunkt der christlichen Glaubenslehre ist; ihrer Erörterung aus dem Wege gehen, heisst den Kern des ganzen Streites bei Seite schieben.

Wenn Schüz es anstössig findet, dass der absolute Geist als natürliches und als religiöses Lebensprincip nicht zwei sondern ein und dasselbe geistige Subject ist (122), so findet er damit auch den jüdisch-christlichen Theismus anstössig, und fällt in Gnosticismus zurück, der allein für die verschie-

1) Nur diese ontologische Grundlage der Versöhnung ist unverlierbar, nicht die Versöhnung selbst, die der Mensch wirklich und nicht bloss scheinbar einbüsst, wenn er sich trotz seiner ontologischen Identität in teleologischen Widerspruch mit den göttlichen Zwecken setzt. Dies ist von Schüz missverstanden (19, 98).

denen Sphären der geistigen Thätigkeit verschiedene Götter besitzt. Mein „Unbewusstes" ist weder bloss „Weltseele" (123) noch blosser „Naturgeist" im Sinne der Natur als einer „schlechten Wirklichkeit" (127), sondern absoluter Geist, auch nicht ein aus der höheren, wachen, in eine niedere, schlafende, träumende Sphäre versenkter Geist, wie Schüz einen solchen annimmt (89—90), sondern ein mit absoluter Sicherheit und allumfassendem Wissen alles bestimmender Geist, der über den Gegentatz von Schlaf und Wachen erhaben ist.

Welche Art von Argumentationen Schüz anwendet, davon nur noch ein paar Beispiele. Eine Stelle, wo ich auf Grund des Pessimismus gegen den Ursprung der Welt aus der freien Entschliessung eines persönlichen Schöpfers polemisire, sucht Schüz so zu drehen, als ob ich (die Voraussetzung eines persönlichen Schöpfers unangetastet lassen aber) die Menschen dazu aufreizen wollte, das Dankgefühl gegen denselben mit dem Murren wider dessen Bosheit zu vertauschen (13—14); an einer andern Stelle, wo ich die Stimmung solcher „Murrenden" psychologisch zu erklären suche, meint er, das grammaticalische Subject „man" als Umschreibung für „ich" deuten und den Satz als ein Bekenntniss über meinen Seelenzustand auslegen zu dürfen (41). — Ein sittliches Scheusal, das zufällig objective Zwecke der Geschichte fördert, soll wegen dieser objectiven Uebereinstimmung seiner bewussten mit den unbewussten Zwecken nach meiner Lehre schon den Ruhm „wahrhaft ethischer Gesinnung" beanspruchen dürfen (24 bis 25), wobei das fehlende Bewusstsein dieser Uebereinstimmung und das offenkundige Hervorgehen der Handlungen aus egoistischen Triebfedern einfach ignorirt sind. — Meine Argumentationen gegen den Unsterblichkeitsglauben werden mit keiner Silbe berührt, sondern im Leser der Irrthum erregt, als ob ich denselben mit dem einzigen Argument zum Schweigen gebracht zu haben meinte, dass er für alte Weiber die Lebensluft sei, in der sie athmen (71). — Im zweiten Brief erklärt Schüz, dass ich mich in einen widerspruchsvollen Zirkel verwickele, indem ich die Individuation einerseits als Grund des (innerweltlichen) Elends, andererseits als Mittel zur Erlösung von demselben bezeichne (50), verschweigt dabei aber das-

jenige, was den Vorwurf eines circulus vitiosus nach seinem eigenen Zugeständniss entkräftet, um es an anderer Stelle (81—82) als „Schelling'sches Mythologisiren" verächtlich bei Seite zu schieben. — Meine Eschatologie verwirft er, weil die Art und Weise der Verwirklichung des letzten Zieles für uns noch nicht erkennbar sei, und tadelt mich, dass ich die christliche Eschatologie verwerfe, weil ihr letztes Ziel selbst sich nicht denken lasse (48). — Er schilt es „Sensualismus", dass ich bei der eudämonologischen Werthschätzung des Lebens alles darauf ansehe, wie viel Lust darin stecke (37), und will die sittlichen Verhältnisse von jeder eudämonologischen Abschätzung fernhalten und nur der sittlichen Beurtheilung freigeben (36); dagegen hält er selbst meine reinliche Sonderung der eudämonologischen und ethischen Abschätzung nicht ein, vermengt vielmehr beide derart, dass ihm aller ethische Werth in der Abhängigkeit von der Seligkeit des jenseitigen Lebens aufgeht. — Er findet es ungeziemend für einen Philosophen, sich gelegentlich auch einmal in einem Essay der Form der Satire zu bedienen (24), und ist bei Vergleichungen nicht einmal fähig, das tertium comparationis zu erfassen, perhorrescirt vielmehr jeden Vergleich als „cynisch", in welchem, und sei es auch im Sinne seiner edelsten Eigenschaften, ein „Hund" vorkommt (7).

Die angeführten Proben dürften genügen, um die Werthlosigkeit der Schüz'schen Kritik darzuthun. Es erhellt aus diesem Beispiel, dass fleissige Lectüre meiner Schriften und die Führung einer gewandten Feder selbst in Verbindung mit warmer ethischer Gesinnung nicht ausreichen, um bei unzulänglicher philosophischer Vorbildung zur Kritik meiner Philosophie zu befähigen. Wenn ich mir die Mühe gegeben habe, dies an der vorliegenden Schrift genauer nachzuweisen, so geschah es wesentlich aus dem äusserlichen Grunde, weil dieselbe die erste die „Religion des Geistes" mit umfassende Gesammtkritik meiner Philosophie in Buchform darstellt, welche mir zu Gesicht gekommen ist.

Der Zweck im Recht. Von *R. v. Jhering.* 2. Bd. Leipzig, Breitkopf & Härtel, 1883. (XXX u. 716 S.) gr. 8°.

Zwischen dem Erscheinen des ersten Bandes, den wir in diesen Blättern Bd. XV. H. III, S. 146—155 besprochen haben, und dem des zweiten Bandes ist ein längerer Zeitraum verflossen, als der verehrte Verfasser in Aussicht gestellt hatte. In seinen Grundanschauungen hat sich der Verfasser inzwischen nur noch weiter befestigt; aber der Plan des Werkes ist ein völlig veränderter geworden. Ursprünglich hatte sich der Verfasser die Anlage so gedacht, dass ein erster Theil den Zweckbegriff und den Zweck des Rechtes, die Bedeutung des Rechtes für den Gesammtorganismus der Gesellschaft, erörtern, ein zweiter den Zweck im Recht verfolgen und den Zweck im Einzelnen nachweisen sollte. (Bd. I. S. VII; 433; 500.) Aber von vornherein liess sich diese Scheidung nicht streng durchführen; die Ausführungen über die „sociale Mechanik", das System des Lohnes und des Zwanges, die vom ersten Bande vier Fünftel einnehmen, griffen unausgesetzt in das Thema des zweiten Theils hinüber. Die Gliederung des Werkes wurde dem Verfasser unter der Hand eine ganz andere, als er sie ursprünglich beabsichtigt hatte, und die Dimensionen erweiterten sich, indem sich von Schritt zu Schritt neuer Stoff herandrängte, der auch noch bewältigt sein wollte.

Der erste Band hatte im 5.—8. Kapitel die „egoistische Selbstbehauptung" geschildert. Nach dem ursprünglichen Plane sollte sich daran unmittelbar im 9. Kapitel die Darstellung der „ethischen Selbstbehauptung" schliessen und sodann die eingehendere Beantwortung der ursprünglichen Frage nach dem Zwecke folgen, wobei dem 10. Kapitel der Begriff des Interesses, dem 11. der Begriff des Zweckes als Gegenstand der Behandlung zugewiesen wurde. (Bd. I S. 66.) Schon innerhalb des ersten Bandes wurde dann der Plan unter der Hand ein anderer. Es sollte nunmehr Kapitel 9 den Pflichtbegriff und Kapitel 10 die Liebe behandeln. (I S. 261.) Aber als nun der Verfasser von der ethischen Selbstbehauptung sprechen wollte, sah er sich gezwungen, weil keine der vorhandenen Bestimmungen des Begriffs des Ethischen ihm ge-

nügte, auch hier von vorn anzufangen, und ahnungslos, welchen Umfang diese Untersuchung annehmen würde, ging er ans Werk und begann eine Darstellung des Sittlichen überhaupt unter dem Gesichtspunkte des Zweckes. So ist der vorliegende 2. Band entstanden, der nicht eigentlich das im ersten Bande Begonnene weiterführt, sondern den ersten Theil eines ganz neuen und eigenthümlichen Werkes bildet.

Bei der Erwägung des Begriffs des Sittlichen fand der Verfasser, dass hier drei scharf getrennte Gebiete zu unterscheiden seien: Recht, Sitte und Moral. Der Begriff der Sitte war noch am wenigsten klar erfasst, die diesem Gebiete zugehörigen Erscheinungen zum Theil noch kaum ernsthaft beachtet, am wenigsten systematisch zusammengefasst und unter dem Gesichtspunkt einer wissenschaftlichen Ethik beleuchtet worden. Hier fand also der Verfasser ein noch so gut wie unbearbeitetes Feld vor, auf dem das grundlegende Verdienst des Entdeckers und ersten Bearbeiters noch zu erwerben war, und mit rüstigem Muth und nicht zu ermüdender Schaffenslust ging er daran, sich dieses Verdienst zu erwerben. Darin liegt die grosse Bedeutung des vorliegenden Bandes. Der Titel sagt nicht, sondern verhüllt, was derselbe enthält. Nicht um den Zweck im Recht handelt es sich hier, sondern um eine ausführliche Theorie vom Zweck in der Sitte auf Grund einer kürzer gefassten Theorie des Sittlichen im Allgemeinen, und danach hätte der Band eigentlich genannt werden sollen. Allerdings ist das Problem der Sitte in diesem Bande noch nicht in seiner ganzen Ausdehnung erledigt; ein weiterer Band wird das Thema fortsetzen und beendigen müssen.

Es ist ein grosser Gewinn für die Sache, dass eine Autorität wie die Jhering's für die bisher noch von so Wenigen getheilte Ansicht eintritt, dass Recht, Sitte, Moral, wenngleich alle dem Reiche des Ethischen, oder wie Jhering sagt, des Sittlichen, zugehörig, doch unter sich wesentlich verschieden sind und drei durchaus getrennte Provinzen dieses Reiches ausmachen, und dass man ein Verständniss des Ethischen nicht erlangen kann, wenn man diesen Unterschied der drei Grundformen, in denen es sich darstellt, nicht beachtet. Die

Confusion hat sich zu allen Zeiten dagegen gesträubt, auch nur die Trennung von Recht und Moral streng festzuhalten, selbst nach Chr. Thomasius, Kant und Fichte, die doch diese Unterscheidung aufs Hellste beleuchtet haben; nun gar noch ein drittes ebenso abgesondertes Gebiet des Ethischen in der Sitte anerkennen zu sollen, — diese Zumuthung ist fast allzugross für Diejenigen, die sich wohl befinden nur im Dämmerlichte der Unbestimmtheit. Dennoch wird fortan dem Ethiker unmöglich sein, diese Unterscheidung unbeachtet zu lassen. Für Jhering wird es immer ein ganz besonderer Ruhmestitel bleiben, dass er die Selbstständigkeit und ethische Bedeutung der Sitte erkannt und der Erscheinungswelt der Sitte die gesammelte Aufmerksamkeit und den alles Einzelne erwägenden Fleiss des wissenschaftlichen Forschers als der Erste zugewandt hat. Sowohl das reiche Material, das er gesammelt, als die sorgfältige Bearbeitung, die er demselben hat zu Theil werden lassen, bilden eine werthvolle Bereicherung der Wissenschaft vom Ethischen: das Gebiet der ethischen Untersuchungen selber ist dadurch erweitert worden, und es bleibt nur zu wünschen, dass dieses neu gewonnene Gebiet eine recht grosse Schaar von Berufenen anlocken möge, um es fruchtbringend zu bearbeiten. Denn so bedeutend auch Das ist, was Jhering geleistet hat, so hat er doch selbstverständlich noch viel mehr zu thun übrig gelassen.

Ehe wir indessen auf Jhering's Auffassung der Sitte näher eingehen, müssen wir den Abschnitt des Buches ins Auge fassen, der über das Sittliche handelt (S. 96—227), und in welchem Jhering die obersten Grundsätze seiner Anschauungsweise in voller Uebereinstimmung mit seinen Ausführungen im ersten Bande, aber mit noch grösserer Entschiedenheit darlegt. Jhering bekennt sich als ethischen Realisten, der der Idee Werth und Geltung zuerkennt nur so weit, als sie sich practisch legitimiren kann. Er wendet sich mit energischer Ablehnung gegen die „nativistische" Theorie des Sittlichen, gegen die Ansicht, dass die Anschauung des Sittlichen ein Bestandtheil der ursprünglichen Naturausstattung des Menschen sei, und verwirft ebensowohl die „formalistische" Wendung dieser Theorie, nach welcher als ursprüngliche

Mitgabe des Menschen nur das formelle Vermögen, Sittliches und Unsittliches zu unterscheiden, gilt, wie die „materiell-nativistische" Ansicht, nach welcher auch der Inhalt der sittlichen Normen selber zu dem gleichsam Angeborenen gezählt wird. Jhering vertritt dem gegenüber die „geschichtliche" Theorie, welche behauptet, dass Sittlichkeit nichts Ursprüngliches, sondern Product der Geschichte sei, und dass ursprünglich im Menschen nichts sei als der dürre nackte Egoismus; nicht aus einem ursprünglichen sittlichen Gefühl sei das Sittliche, sondern aus dem Sittlichen, welches sich geschichtlich gebildet habe, sei das sittliche Gefühl entsprungen. Mit gleicher Entschiedenheit bekämpft Jhering ferner den unfruchtbaren ethischen Idealismus, der das Sittliche als Selbstzweck, als etwas Absolutes betrachtet. Er findet darin nichts als Verirrung einer verstiegenen Speculation, die zuletzt auf Molochsdienst hinausläuft. Da bekennt er sich lieber zu dem Princip des Nutzens als dem für das Sittliche Maassgebenden. Die geschichtliche Entwicklung, deren Resultat die Anschauung des Sittlichen ist, ist geleitet worden durch die von der Natur der Menschen und der Dinge erzwungene Rücksicht auf das practisch Nützliche. Nur als sociale Norm und sociale Institution existirt das objectiv Sittliche, und die Quelle für alle diese Bildungen ist das practische Interesse gewesen. Daraus folgt dann, dass alles Sittliche relativ ist, dass seinen Character die Angemessenheit an die äusseren Lebenszwecke bildet; die ganze Sittlichkeit ist nichts, als der durch die Erfahrung ermittelte Inbegriff der menschlichen Lebensbedingungen. Die Erzeugerin des Sittlichen ist die Gesellschaft als die Trägerin der geregelten und dauernden Befriedigung des Bedürfnisses wechselseitiger Ergänzung der Individuen; aber die Gesellschaft ist auch das „Zwecksubject" des Sittlichen, d. h. auf das Wohl der Gesellschaft ist das Sittliche berechnet. Ist also das Sittliche das Nützliche, so ist es doch nicht das dem Individuum, sondern das der Gesellschaft Nützliche. Den Inhalt des Sittlichen bildet der Egoismus, aber der Egoismus in höherer Form, der Egoismus der Gesellschaft. Gesellschaftliche Eudaemonie ist das Ziel des Sittlichen, und die Wissenschaft vom Sittlichen ist mithin Utilitarismus, sofern sie

den Mitteln zum Glücke im Einzelnen nachgeht und die Normen des Sittlichen als das dauernd dem Ganzen Nützliche aufzeigt. Fragt man nun nach dem Begriffe des Nützlichen, so antwortet Jhering: nützlich ist, was dem Ziele näher bringt, was der Erhaltung des Wesens und der Annehmlichkeit dient. In diesem Sinne also dient auch das Sittliche. Die Mühle ist da um Mehl zu mahlen; von ihr wird Niemand sagen, sie sei ihrer selbst oder der Idee wegen da, sie verwirkliche nur die Idee oder den kategorischen Imperativ des Mahlens. Ebensowenig ist es gestattet, von Pflicht um der Pflicht willen zu reden. Pflicht gibt es nur um des Zweckes willen, und dieser kann gefunden werden nur in der Wirkung, die das Sittliche hervorbringt, also in dem dauernd der Gesellschaft Nützlichen im Gegensatze zu dem vorübergehend und dem für das Individuum Nützlichen. Recht, Sitte und Moral verfolgen mithin denselben Zweck: die Verwirklichung der Lebensbedingungen der Gesellschaft, d. h. des gesellschaftlich Nützlichen; nur thun sie es mit verschiedenen Mitteln.

Jhering beruft sich für seine „geschichtliche" Theorie mit bewunderndem Lobe auf Locke als den Urheber derselben; er preist Bentham als einen der selbstständigsten und originellsten Denker, gleich ausgezeichnet durch die Fülle und anregende Kraft seiner Gedanken wie durch gesunden praktischen Sinn und weittragenden Blick. Vielleicht hätte er mit grösserem Recht Epicur und Johann v. Salisbury nennen können. Jedenfalls steht er nur mit einem Fusse in der durch jene Namen bezeichneten Richtung; mit dem andern wurzelt er in Anschauungen, die ursprünglich deutscher Art und von denen der englischen Schule verschieden sind wie Himmel und Erde. Er bekennt sich zum Utilitarismus und Relativismus, und nennt doch das Sittliche „die ideale Lebensbedingung des Subjects"; ja, er lässt den Grundsatz von der Pflicht um der Pflicht willen gelten, zwar nicht wo es sich um die Quelle und den Zweck des Sittlichen handelt, aber wohl wo das Motiv des Willens, sich zum Sittlichen zu entschliessen, in Frage kommt. Das Sittliche ist nach ihm variabel; mit dem Wechsel der practischen Interessen, der Lebensbedingungen und Zwecke wechselt auch der Inhalt des

Sittlichen wie mit der Ursache die Wirkung. Aber diese Variabilität hält er doch nicht für eine rein zufällige, — d. h. gegen den Begriff der Sache zufällige, — sondern er hält sie für eine gesetzmässige, für bestimmt durch Momente von allgemeiner Art, die überall in gleicher Weise wirken. Er erkennt daher an, dass in der geschichtlichen Entwicklung ein Gesetz waltet, wobei ein Aufgang vom Niederen zum Höheren stattfindet und die höhere Stufe nicht erreichbar ist, bevor nicht die niedere betreten worden ist, und dies Gesetz bestätigt sich ihm auch auf dem Gebiete des Sittlichen. Das Entscheidende aber ist, dass Jhering selber dies Gesetz der geschichtlichen Entwicklung begründet findet in der „objectiven Vernunft der Dinge", die bei den Neueren wohl die Natur der Sache genannt werde und die eine practisch zwingende Macht besitze. So wird es denn erklärlich, dass Jhering, der Utilitarist, der Anhänger von Locke und Bentham, in der Vielgestaltigkeit der Sitte bei den verschiedenen Völkern und zu den verschiedenen Zeiten einen dauernden, unwandelbaren Bestandtheil anerkennt, über den die Zeit keine Macht habe, und dass er dieses Unwandelbare nicht bloss in der gleichen Wirkung gleicher Ursachen, sondern in der „Idee der Sache" findet, die gleichmässig der Vielheit der Erscheinungen zu Grunde liege und sich in ihr herausarbeite. Auch wie das geschieht, weist Jhering nach. Der Geist, sagt er, der Gedanke schafft die Sitte, das Denken, Fühlen, Empfinden von unzähligen Individuen, aber so, dass die Idee der Sache dadurch zur Verwirklichung gelangt. (S. 224. 399. 402 ff. 413. 562 ff.)

Man kann das Wesen des ethischen Idealismus in seinen verschiedenen Gestalten gar nicht schlagender bezeichnen als mit diesen Sätzen, zu denen sich Jhering selbst bekennt. Wenn er gleichwohl seinen ethischen Realismus höchst nachdrücklich betont und den Idealismus nicht ohne eine gewisse wegwerfende Feindseligkeit bekämpft, so wird man den Grund zum Theil darin zu finden haben, dass ihn bei den Idealisten Ausschreitungen abgestossen haben, die zwar nicht zum Wesen des Idealismus gehören, die dieser aber nahe legt, zum Theil aber auch darin, dass in seiner Brust zwei Seelen wohnen,

von denen die eine ihn in die nüchterne Erfassung der nächsten Wirklichkeit, die andere ihn darüber hinaus auf die Gefilde hoher Ahnen lockt, und dass diese beiden Seelen gegen einander kämpfen, wobei zunächst die realistische Seele das Uebergewicht erlangt hat. Wir meinen, der Rückschlag, den übrigens der Verfasser gelegentlich selbst in Aussicht stellt, werde schon erfolgen, und wir werden uns gar nicht wundern, wenn bei der noch ausstehenden Behandlung des Motivs des Sittlichen und der ethischen Selbstbehauptung der ganze Apparat des Idealismus wiederkehrt: die Autonomie und der Selbstzweck und der kategorische Imperativ, kurz die Mühle um der Mühle willen, die keinen andern Beruf hat als die Idee der Mühle zu realisiren.

Inzwischen haben wir es freilich mit dem utilitarischen Realismus des Verfassers zu thun als mit der vorwiegenden Stimmung, die seine bisherigen Ausführungen beherrscht, und wir müssen den Versuch machen, in aller Kürze das Recht des Idealismus diesem Realismus gegenüber zu wahren. Dass der Zweck es ist, der Recht, Sitte, Moral, das Sittliche überhaupt, dieses Gebilde des Willens, gestaltet und bestimmt, das steht gänzlich ausser Zweifel; gestritten werden kann nur darum, welches dieser Zweck ist, den sich der Wille setzt und setzen kann. Jhering findet, dieser Zweck sei der dauernde Nutzen der Gesellschaft. Schon recht; aber gesetzt, es sei jedesmal gefunden, was diesen dauernden Nutzen zu bewirken vermag, so erhebt sich die weitere Frage: woher kommt es denn, dass dieses Bestimmte, welches Norm oder Institution ist, in regelmässiger Wiederkehr oder dauernd sich als nützlich erweist? Darauf kann die Antwort nur sein: dies geschieht wegen der bleibenden Natur der Menschen einerseits, der Dinge andererseits. Dann aber muss man offenbar, um das Sittliche als das Nützliche zu verstehen, auf diese Natur der Menschen und der Dinge zurückgehen, die es bewirkt, dass Bestimmtes dauernd und nach einem Gesetze nützlich ist und dass dieses Bestimmte auch durch menschlichen Willen und durch menschliche Einsicht in dem äusseren Stoffe der natürlichen Bedingungen realisirbar ist. Gesetzt also, das Sittliche sei das Nützliche, so kann doch

das Sittliche nicht aus dem Nutzen, sondern es muss aus der Einrichtung des Universums verstanden werden, welches bewirkt, dass dieses Bestimmte nicht hier oder jetzt, sondern dass es überall und immer nützlich ist. Damit aber ist, wie Herbert Spencer ganz richtig gesehen hat, die Frage nach den Quellen des Sittlichen zur Frage nach den idealen Grundelementen des Universums geworden, und der Utilitarismus bedarf zu seiner Begründung des Idealismus. Ein Beispiel genüge zur Verdeutlichung des Gesagten. Jhering behauptet, Gerechtigkeit sei nur des Wohles wegen zu beobachten; wäre Ungerechtigkeit nützlicher, so müsste man diese üben. Zugegeben; aber wie kommt's, dass das Gleiche, welches das Gerechte ist, sich dauernd als das Nützliche erweist, dass selbst die durch augenblickliche Gefahr des Schadens gebotene Abweichung vom Gerechten selbst wieder auf die allgemeine und gleiche Regel erhoben werden muss, wenn das geordnete Ganze dabei soll bestehen können? Offenbar kommt das doch von der menschlichen Natur her, die die Individuen das unmittelbar oder das verhältnissmässig Gleiche als ihr Recht beanspruchen lässt und sie verdriesslich macht, wenn sie es nicht erhalten. Und so wird denn die Gerechtigkeit wohl um des Wohles willen gefordert werden; aber ihre Quelle wird sie doch eigentlich haben in dem, was sie zur Quelle des Wohles macht, in der auf Gleichheit angelegten Natur des Menschen, d. h. in der Vernunft, wie die Idealisten sich ausdrücken.

Aber ferner: das Sittliche sei das gesellschaftlich Nützliche; so fragt sich, warum denn nun die Gesellschaft bestehen und nicht nur bestehen, sondern auch blühen soll? Doch wohl um der Individuen willen, die ihrer bedürfen. Jhering macht freilich die Gesellschaft zu einer realen Persönlichkeit, zu einem belebten Wesen, und lässt die ganze Ethik an dieser Personification hängen, was nicht bloss phantastisch, sondern inconsequent erscheint, da er nicht einmal die Realität der juristischen Personen anerkennt. Aber zum Selbstzweck erhebt er die Gesellschaft doch nicht, sondern weist die Rückstrahlung ihres Wohles auf die Individuen als den Zweck der Gesellschaft nach (S. 144 ff.) Dann aber bildet das „Zweck-

subject" des Sittlichen doch nicht eigentlich die Gesellschaft, sondern die Individuen, und es liegt nur in der Natur der Sache, dass das Wohl der Individuen nicht unmittelbar, sondern nur auf dem Umwege durch das Streben für das Wohl der Gesellschaft erreicht werden kann. Sittlich also ist es, sein und der anderen Wohl mittelbar durch das Streben für das dauernde Wohl des Ganzen anzustreben. Dann aber fragt sich: worin wird denn nun ein Mensch sein Wohl und das der andern finden? Schwerlich in der vergänglichen sinnlichen Lust, die nur Enttäuschung bereitet; auch nicht in dem dauernden Zustande äusseren Wohles, welcher gerade das Tiefste im Menschen unbefriedigt liesse; sondern doch wohl nur in der Befriedigung der eigentlichen, der geistigen Natur des Menschen, und diese eben nennt man seine Vernunft. (Aehnlich schliesst auch Jhering selbst S. 148 ff.) Der Nutzen für sinnliche Lust und äusseres Wohl käme also nur in Betracht als Voraussetzung für die Befriedigung der Vernunftanlage im Menschen, und wenn man den Zweck im Sittlichen nachweisen will, so muss man auf diese Vernunftanlage zurückgehen, aus welcher die Zwecke fliessen, die ein Mensch sich und der Gesellschaft stecken kann. Denn es handelt sich ja um die dauernden Normen und Institutionen des gesellschaftlichen Lebens, also nicht um die zufälligen Zwecke der individuellen Willkür. Die bleibenden und allgemeingültigen Zwecke des menschlichen Geschlechtes aber fliessen aus der vernünftigen Anlage des Menschen. Und es wird auch wohl hierin wieder die idealistische Richtung in ihrem Rechte sein, indem sie was der Realist nur als Thatsächliches aus der Erfahrung aufnimmt, zwar auch als solches würdigt, aber noch den nothwendigen Schritt weiter thut, um die Ursache des Thatsächlichen in der Vernunft zu finden.

Weiter aber fragt es sich, ob auch das Nützliche der geeignete Ausdruck ist, um den Inhalt dieser allgemeingültigen Zwecke zu bezeichnen. Jhering sieht sonst ein besonders wichtiges Moment der wissenschaftlichen Erforschung der Begriffe darin, dass man die Form der sprachlichen Bezeichnung, den Sprachgebrauch und die etymologischen Zusammenhänge der Wörter sorgfältig beachte. Wir wollen an

dieser Stelle über die Ertragfähigkeit dieses Verfahrens nicht streiten; aber jedenfalls hat sich Jhering in dem Gebrauche des Wortes nützlich an seinen eigenen Grundsatz nicht gehalten. Er hat nicht beachtet, dass im Sprachgebrauche das Wort nützlich, wie das Substantiv Nutzen, eine niedere Sphäre der Abzweckung bezeichnet und hart an das noch niedrigere Wort Profit streift, im Gegensatze zu dem Worte zweckmässig, welches eine höhere und werthvollere Sphäre bedeutet. Nützlich ist etwas durch eine der Sache selbst fremde und äusserliche Beziehung auf ein anderes, was zumeist überdies dem Bereiche des niederen Bedürfnisses angehört; zweckmässig dagegen bedeutet eine Beziehung auf ein zum Wesen der Sache Gehöriges, durch sie Mitgesetztes, und der Gebrauch des Wortes erstreckt sich deshalb auch auf das Bedeutsamste und Werthvollste. Nützlich ist der Kork für das Verschliessen von Gefässen; aber ein Werkzeug ist zweckmässig für die Verrichtung, zu der es bestimmt ist. Wird die Zweckmässigkeit im höchsten Sinne genommen als durchgängige wechselseitige innere Beziehung, in der das Wesen der Sache völlig aufgeht, so geht sie in den Begriff des Organischen über.

Wo also von Abzweckung die Rede ist, da wird immer zunächst gefragt werden müssen, ob es sich um Nutzen, um Zweckmässigkeit oder um organische Verbindung handelt, und man wird sich weiter klar machen müssen, dass der Erweis des Nutzens niemals etwas über die Sache und ihr eigenes Wesen, sondern immer nur über eine ihr ganz äusserliche und gegen ihr Wesen gleichgültige Beziehung aussagt. Die Hefe ist zum Backen und die Chinarinde gegen das Fieber nützlich; die Wolle ist zur Bekleidung geeignet und das Gold zur Ausmünzung brauchbar: was ist damit für die Erkenntniss dieser Dinge gewonnen? Schlechterdings gar nichts. Mit dem Nutzen des Sittlichen aber verhält sich's nicht anders.

Vom Sittlichen würde doch mindestens soviel gelten müssen, dass es ausdrücklich zu den Diensten, die es leistet, geschaffen und in das Dasein getreten, und dass in dieser Abzweckung sein Wesen beschlossen ist; es würde also nicht

nützlich genannt werden dürfen in dem Sinne, wie der Wind für den Müller oder die Gerste für den Brauer nützlich ist, sondern zweckmässig müsste es heissen, wie das Beil zum Holzfällen, die Lampe zur Beleuchtung oder die Statuten für den Bestand einer Gesellschaft zweckmässig sind. Und in der That, solche Zweckmässigkeit hat Jhering eigentlich im Sinne, und Nützlichkeit ist für das was er meint nur ein ungeeigneter Ausdruck. Daher auch das Gleichniss von der Mühle, das sonst gar nicht passen würde.

Wenn sich aber Jhering weiter aufs heftigste gegen das Phantom der Pflicht um der Pflicht willen ausspricht, so übersieht er, dass er selber um diesen Begriff des Zwecklosen, des Selbstzwecks, schlechterdings nicht herumkommt. Denn irgendwo muss doch die Kette der Vermittlung enden. Jeder Zweck ist Mittel für einen anderen Zweck; aber zuletzt muss man doch zu dem Zwecke kommen, der höchster Zweck und gar nicht mehr Mittel ist. Das Sittliche sei um der Lust oder um des Wohles willen: wozu soll denn Lust oder Wohl sein? Entweder man sagt, um der Lust, oder um des Wohles willen, oder um der Erhaltung des Individuums, der Gesellschaft willen. Dann ist entweder Lust und Wohl, oder das Individuum, die Gesellschaft Selbstzweck, und wer die Pflicht um der Pflicht willen verwirft, bekennt sich implicite zu einer der Formeln: die Lust um der Lust, das Wohl um des Wohles, das Individuum um des Individuums, die Gesellschaft um der Gesellschaft willen, was mindestens der Form nach um nichts besser, dem Inhalt nach aber viel schlechter ist. Dem Idealisten scheint doch wohl mit selbstverständlichem Recht die Pflicht geeigneter, um ihrer selbst willen geachtet zu werden, als die Lust, das Wohl, das Individuum oder die Gesellschaft. Der Realist selber, wenn er das dauernde Wohl der Gesellschaft zum höchsten Zweck setzt, — was meint er damit, wenn nicht die Cultur, die allseitige Ausbildung aller menschlichen Anlagen und die darin begründete Befriedigung, das was Aristoteles die Eudaemonie nennt? Was nun der Realist bloss meint, das sagt der Idealist ausdrücklich: höchster Zweck ist allseitige Geistescultur, diese aber ist das objectiv Sittliche, und mithin hat das Sittliche nicht noch einen Zweck

über sich, dem es dient. Das Sittliche ist das, was an sich völliges Genüge gewährt, was nicht bloss Lust oder Wohl oder Glück, sondern Seligkeit in sich enthält, was also Selbstzweck im höchsten Sinne ist.

Aber selbst das genügt noch nicht, das Sittliche überhaupt als Selbstzweck, die einzelnen Normen und Institutionen des Sittlichen aber als bloss zweckmässig zu bezeichnen. Sondern weil das Ganze der objectiven Sittlichkeit nicht eine blosse Summe von Einzelheiten, nicht ein Gesammtresultat von Einzelwirkungen, sondern zugleich erzeugendes Princip für alle Theile und Glieder ist, so stehen auch diese Theile und Glieder unter einander in der engsten wechselseitigen Beziehung und gehen in dieser ihrer Bestimmung für einander völlig auf als die entfalteten Momente einer beherrschenden Idee. Deshalb gilt es wohl auch, dass die Einzelheiten der sittlichen Welt nützlich, wie dass sie zweckmässig sind; aber ihre Bedeutung ist damit bei weitem nicht erschöpft. Man muss vielmehr das Sittliche als einen Organismus voll inneren Lebens nach Analogie der lebendigen Wesen fassen, und man wird die einzelnen Formen des Sittlichen erst dann vollkommen begreifen und würdigen, wenn man sie nicht bloss in ihrer Beziehung auf einzelne Lebenskreise und Lebenserscheinungen, sondern in ihrer organischen Verbindung unter einander und mit dem Ganzen erfasst.

Eben dies nun ist auch Jhering's eigentliche Meinung. Am deutlichsten zeigt sich das in einer gelegentlichen längeren Ausführung dieses 2. Bandes, die für seine Auffassungsweise höchst charakteristisch ist, über die Pflicht der Wahrhaftigkeit (S. 579—619.) Jhering wendet sich mit vollem Recht gegen die Verkehrtheit, die Wahrhaftigkeit nur um der Wahrhaftigkeit willen zum Gebot zu machen und dies Gebot als ein absolutes hinzustellen. Und was setzt er nun an die Stelle? In einer tief gründenden, wahrhaft glänzenden Darlegung weist er nach, dass des Menschen Wissen überall auf Ueberlieferung ruht, auf der Aussage Anderer, dass wir also verkommen müssten, könnten wir uns nicht auf Andere verlassen. Unser ganzes Leben beruht auf Treu' und Glauben, jede schuldhafte Abweichung von der Wahrheit ist mithin

eine Gefährdung des öffentlichen Vertrauens, an welchem doch das ganze menschliche Getriebe hängt. So wurzelt also die Pflicht der Wahrheit in der tiefsten Anlage der menschlichen Natur; wäre diese anders beschaffen, so wäre auch die Verpflichtung eine andere. Dies ist der Kern der Ausführung Jhering's; uns scheint sie ganz vortrefflich, wenn auch nicht durchaus erschöpfend; aber offenbar ist diese Zurückführung der Pflicht der Wahrhaftigkeit auf die tiefste Natur des Menschen nicht im Sinne der Nützlichkeitstheorie, sondern in dem des Idealismus vollbracht worden. Jhering führt dann ferner aus, dass das Gebot der Wahrhaftigkeit kein absolutes und unbedingtes ist, dass es Lagen gibt, in denen diese Pflicht anderen und dringlicheren zu weichen hat. Wer würde ihm darin nicht beistimmen gegenüber der abstracten Ueberspannung des Gesichtspunktes des Moralgesetzes, wie sie besonders bei Kant und Fichte begegnet, einer Ueberspannung, die nicht erwägt, dass die einzelne Bestimmtheit nicht das Ganze ist, also auch nicht absoluten Werth in Anspruch nehmen darf, sondern gliedlich sich in das Ganze einfügen muss. Eben diesen Gesichtspunkt vertritt hier Jhering, wenn es ihm auch nicht gelingt, dafür den ganz entsprechenden Ausdruck zu finden. Die Alternative wenigstens ist jedenfalls falsch gestellt (S. 605): entweder die Wahrheit ist der Welt wegen oder die Welt der Wahrheit wegen. Es ist ein Drittes möglich, und dies ist diesmal das Richtige: Welt und Wahrheit sind beide eines dritten höheren Zweckes wegen da.

Ist nun das Sittliche organischer Natur, so muss sich dies auch in der Art seines Entstehens und sich Entwickelns zeigen. Jhering betont, dass das Sittliche nichts Ursprüngliches ist, — mit vollem Recht. Aber wenn er nun die blossen practischen Zwecke und Interessen als die wirkenden Kräfte der Entwicklung bezeichnet, die zum objectiv Sittlichen und dadurch zur Entstehung des sittlichen Gefühles führt, so ist das offenbar nicht ausreichend. Denn ist das Sittliche das Resultat, so muss es doch offenbar vor seiner Verwirklichung möglich gewesen sein, also im Menschen, der doch nicht ein blosser Stock oder Stein ist, der schlechthin von dem Aeusseren regiert wird, eine Anlage zum Sittlichen voraus-

gesetzt werden, und diese Anlage muss, da das Sittliche Allgemeines, Norm, dauernde Institution ist, eine Anlage zur Gesetzlichkeit, zur begrifflichen Form, zum Allgemeingültigen sein; diese Züge aber sind es eben, die in der Auffassung des Idealisten den Charakter der Vernunftanlage ausmachen. Ueberdies bezeichnet ja Jhering selbst die geschichtliche Entwicklung als eine solche, der ein Gesetz zu Grunde liege und die ein ideales Ziel fortschreitend verwirkliche. Die blosse Vielheit zufälliger Interessen und Nützlichkeiten könnte doch diese Beschaffenheit der Entwicklung nicht erklären; dazu braucht man vielmehr eine in allem Wechsel sich gleich bleibende Macht, als welche nur die vernünftige Anlage des Menschen einerseits und die dieser Anlage entsprechende Natur der Dinge andererseits gelten kann. Allerdings ist die Vernunft im Menschen ursprünglich blosse Anlage; aber was aus ihr wird, das ist doch nicht bloss in dem Aeusseren, in den practischen Interessen, sondern auch in ihr selbst begründet, wie das Samenkorn zwar ohne die Gunst der äusseren Bedingungen sich nicht entwickelt, aber das gestaltende Gesetz seiner Entwicklung doch in sich selbst trägt. So viel wenigstens wird Jhering dem Idealisten zugeben müssen; dafür wird ihm dieser wiederum gern einräumen, dass alles objectiv Sittliche wie alles sittliche Gefühl historisches Product, daher zeitlich, relativ, durch die besondere Gestaltung der äusseren Verhältnisse bedingt ist und einen absoluten Inhalt nur stückweise, fortschreitend realisirt.

In keinem Falle darf man sich den ursprünglichen Zustand so vorstellen, wie es Jhering will, nämlich dass anfänglich nicht das sittliche Gefühl, sondern der nackte Egoismus des Individuums, nicht die Wahrhaftigkeit, sondern die Lüge geherrscht habe. Denn aus der Indifferenz konnte sich wohl das Sittliche entwickeln, aus dem vollkommenen Widerspiel des Sittlichen nicht. Ueberdies, das auf sich beschränkte, selbstherrliche Individuum, welches Jhering voraussetzt, ist nicht ursprünglich, sondern Erzeugniss der Geschichte. Der Mensch ist von vornherein an die Familie, den Stamm gebunden gewesen und hat mit anderen, für andere gelebt; aus solchen Gebundenheiten hat er sich erst im Fortgange

lösen müssen. Dadurch lag ihm dieses eine Sittliche näher, das andere ferner; aber ohne alles Sittliche war der Mensch nie, und mit bloss egoistischen Trieben könnte nur der Mensch existiren, der nie weder Vater noch Mutter noch Kind noch Stammesmitglied oder Nachbar war. Die List dem Feinde, dem Fremden gegenüber ist ebenso wenig Lüge wie das naive Spiel der Phantasie, das durch Sitte oder moralische Reflexion noch nicht gezügelt ist. Liegt das Bedürfniss der Wahrheit tief in der menschlichen Natur begründet, so hat es sich auch im Anfang nicht völlig verleugnen können; es hat nur Zeit gebraucht, um sich zu fester Norm und Institution zu gestalten. Das Menschengeschlecht, absehend von der ursprünglichen, natürlichen, organischen Gliederung, aufzulösen in eine Summe von Individuen, die jegliches den eigenen zufälligen Interessen nachgehen, das ist die unterscheidende Art des Rationalismus, die sich doch wohl kaum noch vertheidigen lässt. Im directen Gegensatze dazu steht die historische Anschauung, welche vielmehr die still und unbewusst wirkende Macht der durch die natürliche Gebundenheit an andere im Zaum gehaltenen Triebe ins Auge fasst, wie sie nach immanenten Gesetzen der allen gemeinsamen Vernunftanlage sich bethätigend, innerhalb der solcher Vernunftbethätigung angemessenen äusseren Bedingungen der gegebenen Welt unmerklich schaffend und bauend die Natur der Sache verwirklichen. Jhering scheint doch zuweilen dem Rationalismus zu viel nachgegeben und darüber den unzweifelhaften Wahrheitsgehalt der historischen Anschauung aus den Augen verloren zu haben. Darauf beruht es auch letzten Grundes, dass er für die Erkenntniss des Wesens des Sittlichen sich so oft an der Aufzeigung von allerhand Nützlichkeiten genügen lässt. Solche Nützlichkeiten führen ins Maasslose und Unendliche und geben für Beurtheilung und Erkenntniss keinerlei sicheren Halt. Das zeigt Jhering selbst, wenn er sagt (S. 209), über die Nützlichkeit entscheide nicht die nächste Folge, sondern das Gesammtresultat sämmtlicher Wirkungen in Gegenwart und Zukunft. Denn wer vermöchte diese alle, sei es durch Erfahrung oder Speculation, zu übersehen? Bleibt aber die Erkenntniss des Nützlichen im Unbestimmten stehen, wie kann

man danach das Leben genügend und mit einiger Aussicht auf regelmässigen Erfolg gestalten? Das Nützliche sucht der Politiker, und eben darum täuscht er sich so oft, auch wo der nächste Erfolg für ihn ist. Aber auch da reicht die Beobachtung des Nutzens und der Zweckmässigkeit nicht aus, um das Wesen der Sache zu erschliessen. Gerade die Sitte am deutlichsten weist auf innere bauende Kräfte zurück, die ohne jegliche Rücksicht auf Wohl und Wehe Normen und Institutionen schaffen, in denen diese örtlich und zeitlich bestimmte Masse einen entsprechenden Ausdruck für ihr inneres Empfinden erblickt und die die Menschen binden, nicht gar selten zum Verderben der Einzelnen und der Gesammtheit. Sehr unheilvoll macht sich das geltend besonders bei dem, was Jhering den Praestationszwang der Sitte nennt, bei Bewirthung und Festfeier, bei Aufwand und Luxus; aber auch in anderen Erscheinungen tritt es deutlich hervor. Oder sollte es gelingen, auch die Duellsitte z. B. ihrem Ursprunge oder ihrem gegenwärtigen Bestande nach auf den gesellschaftlichen Nutzen zu begründen?

Indessen, der Werth des von Jhering für das Verständniss der Sitte Geleisteten bleibt, auch wenn diese Ausstellungen als völlig berechtigt anzuerkennen sind, immer noch so gross, dass dem Verfasser der wärmste Dank aller Derer gebührt, die an einer wissenschaftlichen Behandlung der ethischen Fragen ein lebhafteres Interesse haben. Und zudem ist der Verfasser noch nicht zu Ende. Er bietet kein Lehrbuch; ihm stand auch nicht als er anfing der gesammte Bau, den er aufführen wollte, abgeschlossen vor Augen. Er hatte wohl von vornherein einen leitenden Ariadnefaden an einem bestimmten Princip, aber nicht auch schon eine fertige Antwort auf jede der auftauchenden Fragen bereit. Er kannte sein Ziel, aber nicht auch den Weg; am wenigsten hatte er alle einzelnen Schritte vorausberechnet. So hat sich ihm der Plan des Ganzen während der Ausarbeitung verschoben, und so mag er dem Leser noch weitere Ueberraschungen bereiten. Der Verfasser sucht nicht den Ruhm des Systembildners; sein Werk, obwohl undurchsichtig in seinem Aufbau, erlangt doch eben dadurch eine ungemeine Lebendigkeit. Der Leser wird un-

ausgesetzt mit in die Arbeit des Verfassers hineingezogen; er sieht zu, wie die Ansichten desselben über die einzelnen Gegenstände sich bilden, und wird mit Theilnahme nicht bloss für den Gegenstand, sondern auch für den Verfasser erfüllt, der nicht ohne eigene Erregung den Gewinn der Untersuchung mittheilt, die er eben angestellt hat, und nicht sowohl durch fertige Resultate, als durch fortschreitende Ueberlegungen den Leser an den Gegenstand fesselt. So darf man von dem weiteren Fortgang der Arbeit einen stets sich steigernden Reichthum neuer Erkenntniss und zugleich von der unvergleichlichen schriftstellerischen Begabung des Verfassers eine Fülle des Genusses hoffen, und der Dank für das bisher Gebotene verbindet sich mit dem Wunsche, dass es dem verehrten Verfasser gelingen möge, sein grosses Unternehmen bald zu einem glücklichen Abschluss zu vollenden.

Friedenau. Lasson.

Kants Theorie der Materie von *August Stadler*. Leipzig, S. Hirzel. 1883. (268 S.) 8°.

Kant deutet in einer Vorrede an, welche Leser und Kritiker ein Autor sich wünschen soll: „Ein kleiner Theil derer, die sich das Urtheil über Werke des Geistes anmassen, wirft kühne Blicke auf das Ganze eines Versuchs, und betrachtet vornehmlich die Beziehung, die die Hauptstücke zu einem tüchtigen Baue haben könnten, wenn man gewisse Mängel ergänzte oder Fehler verbesserte. Diese Art Leser ist es, deren Urtheil dem menschlichen Erkenntniss vornehmlich nutzbar ist".

Der Verfasser des vorliegenden Buches citirt dieses Wort, nachdem er sich über den Plan und die Methode seines Unternehmens, Kants „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft" zu beleuchten und zu erläutern und den Zusammenhang dieses Werkes mit dem kritischen Idealismus als Erkenntnisstheorie einerseits und dem Lehrinhalt der allgemeinen Mechanik andererseits darzustellen, ausgesprochen

hat. „Die Art der Erklärung ist die gleiche, die sich mir in früheren Studien bewährt hat. Ich bemühe mich, das Verständniss nicht sowohl aus den geschichtlichen Beziehungen als aus dem Inhalte selbst, unmittelbar aus dem Zusammenhange zu gewinnen, indem ich jeden Gedanken als Theil des Ganzen betrachte. Den systematischen Werth jedes Satzes zu erkennen, ist die Aufgabe; das Richtmass des Urtheils ist die durchgängige innere Consequenz des kritischen Idealismus."

So darf denn auch der Leser des Stadler'schen Buches keinen anderen Maassstab seiner Beurtheilung desselben zu Grunde legen; der Kritiker hat vor allen Dingen zuzusehen, ob der Verfasser die Grundgedanken des Kantischen Werkes nach seiner Meinung mit Treue dargestellt hat und ob die Ausführung derselben die Aufgabe genügend erschöpft. Nun wird es nicht zu vermeiden sein, dass der Recensent über den Plan und die Problemstellung der „Metaphysischen Anfangsgründe" hier und da anderer Meinung ist, als der Verfasser; ich werde nicht zögern, die abweichende Ansicht zum Ausdruck zu bringen, obwohl ich dem Leser dieser Betrachtungen lieber zeigte, in wie ausgezeichneter Weise es dem Verfasser gelungen ist, die Stücke des Kantischen Baues zu einem geschlossenen Ganzen zusammenzufügen. Wenn ich nun an verschiedenen Punkten zeigen werde, dass eine andere Gliederung des Gebäudes über demselben Grundrisse möglich und wünschenswerth ist, so wolle man dergleichen Auslassungen nicht als einen Tadel des Stadler'schen Buches betrachten, sondern sich des oben citirten Kantischen Wortes erinnern; von dem Verfasser fürchte ich nicht, dass er meine Absicht missverstehen könne.

Der Titel „Kants Theorie der Materie" deutet die Aufgabe der „Metaphysischen Anfangsgründe" an, welche Verfasser in einer Einleitung näher bestimmt. „Die logische Arbeit, welche vorliegt, ist nun also dahin definirt, dass der empirisch durch Bewegung bestimmte Substanzbegriff erkenntnisstheoretisch geprüft werden soll. Als Gegenstand der Erfahrung, als Object der Natur steht die Materie unter den Gesetzen der reinen Erkenntnisstheorie. Wie diese letzteren im einzelnen sich an ihr äussern, was für specielle Bestimmungen

sich aus ihnen für die Materie ergeben, das soll untersucht werden" (S. 15). Die „Gesetze der reinen Erkenntnisstheorie" sind die Grundsätze des reinen Verstandes, welche die Bedingungen ausdrücken, auf denen die Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntniss beruht, und welchen die vier Klassen der Grundbegriffe, der Kategorien, entsprechen. „Wer nun der Ableitung der Kategorien und Grundsätze in der Kritik der reinen Vernunft nicht beitritt und die Zahl oder Gruppirung derselben ändern zu müssen glaubt, der hat diese Abweichungen dann auch in den metaphysischen Anfangsgründen durchzuführen" (S. 15).

Der Verf. nennt die Bewegung eine empirische Bestimmung des Substanzbegriffs. Kant hat die Bewegung als diejenige Grundbestimmung der Materie angeführt, welche allein den Gegenstand zu einer Wissenschaft von der Materie abgeben kann, ohne den Nachweis zu liefern, dass die wissenschaftliche Objectivirung auf diese Grundbestimmung nothwendig beschränkt ist. Um das Fehlen dieses Nachweises einer tadelnden Bemerkung Ueberwegs gegenüber zu entschuldigen und zu erklären, erinnert der Verf. an Thatsachen der Psychologie: „sofern die Psychologie genöthigt ist, ... die innern Erscheinungen mit den äussern in gesetzmässiger Beziehung zu denken, muss sie jenen den Wechsel der Empfindungen, diesen Bewegung zuschreiben, mit andern Worten: Bewegung muss als Reiz der Empfindung gedacht werden" (11). Es lässt sich nicht leugnen, dass Kant selbst Veranlassung dazu gegeben hat, die Bedeutung der Bewegung als einer Grundbestimmung der Materie psychologisch zu erklären; es scheint mir indessen eine andere Ableitung dieser Grundbestimmung, welche jede Anlehnung an die Psychologie vermeidet, ebenso Kantisch zu sein. Die Aufgabe ist, das Faktum einer Wissenschaft, der allgemeinen Mechanik, zu erklären, die erkenntnisstheoretischen Grundlagen derselben von ihrem Lehrinhalte abzuheben und diesen durch die ersteren als wissenschaftlich zu legitimiren. Nun ist Mechanik nicht sowohl eine Wissenschaft von der Materie als vielmehr von der Bewegung und zwar nicht von der Bewegung als einer empirischen Bestimmung der Materie, sondern als einem Begriff, der sich im reinen

Raume construiren lässt. Anstatt zu sagen: „So wird der erkenntnisstheoretische Begriff der Substanz bereichert durch die allgemeinste empirische Bestimmung der Bewegung" (11), könnte man in strenger Durchführung der kritischen Grundgedanken erklären: die Bewegung kann als Elementarbegriff einer mathematischen Wissenschaft dienen, weil sie den reinen Verstandesbegriff der Substanz nur durch rein räumliche und zeitliche Bestimmungen zu dem wissenschaftlichen Begriff der Materie einengt. Diese Erklärung anerkennt, dass alle Erkenntniss mit der Erfahrung anhebt, aber sie unterscheidet den wissenschaftlichen Begriff der Bewegung von dem empirischen. Ihr zufolge bedeutet die Kantische Erklärung: „Materie ist das Bewegliche im Raume" nichts weiter, als dass für die erkenntnisstheoretische Kritik die allgemeine Mechanik als die einzige Wissenschaft von der Materie gilt.

Man glaube nicht, dass solche die Problemstellung vorbereitende Erörterungen von geringer Wichtigkeit seien; die Auffassung der Probleme ist vielfach von ihnen abhängig.

Das zeigt sich sofort bei der Anwendung des Grundsatzes von der extensiven Grösse. Kant beschränkt dieselbe auf das Problem der Zusammensetzung mehrerer Bewegungen, und Stadler ist gezwungen, ihm darin zu folgen.

Ist aber mit den elementaren Constructionen der Phoronomie als der Geometrie der Bewegung die Anwendung des Grössenbegriffs in der „Theorie der Materie" erschöpft? Muss man nicht ganz allgemein fragen: Wie können die Grundbegriffe der Mechanik, nämlich Bewegung, beschleunigende und bewegende Kraft, als extensive Grössen construirt werden? Man kann hiergegen nicht erinnern, dass die Einführung des Kraftbegriffs den Begriff der Causalität anwende, dass überdies die Erweiterung desselben zur bewegenden Kraft die Wechselwirkung voraussetze; ich abstrahire von dem Ursprung des Begriffes und frage: wie kann die Kraft Constructionsbegriff einer mathematischen Wissenschaft sein?

Da aber diese Frage erst beantwortet werden kann, nachdem wir das analoge auf die Bewegung bezügliche Problem gelöst haben, wollen wir zunächst sehen, wie sich die Phoronomie des Stadler'schen Buches gestaltet hat. In den licht-

vollen Auseinandersetzungen des Kapitels „Raum und Bewegung" zeigt der Verf. zunächst, dass wir das Bewegliche, um zu einer ersten Construction zu gelangen, als materielles Partikel betrachten müssen, was Kant in dem Satze ausdrückte: „Das Ding, das man bewegt nennt, muss sofern als Einheit betrachtet werden". Alsdann folgt eine vortreffliche Interpretation der Kantischen Erörterungen über die Unerkennbarkeit der absoluten Bewegung und der absoluten Ruhe und über die Bedeutung des absoluten Raumes für die Mechanik, wobei Verf. nicht verfehlt, auf die Auffassung, welche Newton von der relativen und absoluten Bewegung hatte, aufmerksam zu machen, um den Fortschritt in der Kantischen Auffassung aufzuzeigen. Auch dem Nachweise, dass die Zusammensetzung mehrerer Bewegungen zu einer einzigen einer Begründung durch die Erkenntnisstheorie bedarf, können wir unsere Anerkennung nicht versagen, zumal der Verf. sehr geschickt einen Mangel jeglicher Begründung dieser Construction in neueren und verbreiteten Lehrbüchern der Mechanik nachweist. Leider hat Kant sich in der Anwendung des Begriffs der relativen Bewegung zur Zusammensetzung mehrerer Bewegungen m. E. als Mathematiker geirrt, und der Verf. hat diesen Irrthum nicht erkannt. Kant gründet bekanntlich die Zusammensetzung der Bewegungen auf den Grundsatz: „Eine jede Bewegung, als Gegenstand einer möglichen Erfahrung, kann nach Belieben als Bewegung des Körpers in einem ruhigen Raume, oder als Ruhe des Körpers und dagegen Bewegung des Raumes in entgegengesetzter Richtung mit gleicher Geschwindigkeit angesehen werden". Nun ist die Construction einer Bewegung, wie ich denke, eine geometrische Construction; eine solche muss aber auch ohne Rücksicht auf ihre empirische Anwendung vollständig und eindeutig ihre Aufgabe erfüllen. Zwischen den beiden Bewegungen, welche nach dem Kantischen „Grundsatze" für eine mögliche Erfahrung einerlei sind, besteht indessen ein Unterschied für die reine Anschauung: ihre Richtungen sind einander entgegengesetzt. M. E. bleibt die Mechanik keine mathematische Wissenschaft, wenn sie nicht nachweisen kann, dass ihre Construction der Bewegung für die reine Anschauung eindeutig ist. Wir wollen sehen, ob sie das zu leisten im

Stande ist, ohne relativen und absoluten Raum oder relative und absolute Bewegung zu verwechseln.

Den ruhigen Raum Kants ersetzt die Mechanik durch das „im Raume feste Coordinatensystem"; dasselbe kann ebenso gut bewegt werden, wie der „ruhige Raum", wenn es nöthig wird. Dem empirischen Raum Kants entspricht das Coordinatensystem im Allgemeinen. Dies vorausgeschickt halten wir eine Bewegung für „construirt", wenn ihre Richtung und Geschwindigkeit in Beziehung auf ein beliebiges im Raume festes Coordinatensystem bestimmt ist. Es kann aber diese Construction auf zweierlei Weise vollzogen werden: 1. kann ich die Richtung und Geschwindigkeit des bewegten Punktes (oder Körpers) unmittelbar auf ein solches Coordinatensystem beziehen; 2. kann ich die Lage des Punktes (oder Körpers) zu einem Coordinatensystem bestimmen, welches mit ihm verbunden bleibt, und diesem Coordinatensystem eine Bewegung in der vorgeschriebenen Richtung und mit der gegebenen Geschwindigkeit in Beziehung auf das im Raume feste Coordinatensystem zuertheilen. Wenn nun der Mathematiker eingesehen hat, dass er nicht einem Punkte zwei gleichzeitige Bewegungen, die unmittelbar auf dasselbe ruhende, im Raume feste Coordinatensystem bezogen werden sollen, zuschreiben darf, so wird er freilich nicht die Zusammensetzung zweier Bewegungen als etwas Selbstverständliches behandeln, sich aber dennoch über dies Problem ziemlich kurz fassen: Man kann einem Punkte zwei gleichzeitige Bewegungen zuschreiben, indem man die eine derselben mittelbar auf ein im Raume festes Coordinatensystem bezieht, die andere aber gerade so in Beziehung auf das bewegte Coordinatensystem bestimmt, als ob dieses ruhend, d. h. im Raume fest wäre; Richtung und Geschwindigkeit der resultirenden Bewegung sind bestimmt durch die Richtung und Grösse der Diagonale desjenigen Parallelogrammes, dessen Seiten durch den bewegten Punkt beschrieben werden, wenn man die angegebenen Constructionen nacheinander ausführt.

Hier haben wir, nach meiner Meinung, eine Zusammensetzung der Bewegungen, welche nicht allein für jede mögliche Erfahrung, sondern auch für die reine Anschauung in

aller Strenge gültig ist. Der Irrthum des Kantischen „Grundsatzes" ist wohl deshalb nicht in die Augen springend, weil die Construction nach demselben scheinbar den Ansprüchen der Mechanik Genüge leistet; Stadler schliesst aber sehr folgerichtig aus demselben, dass die Zusammensetzung von mehr als zwei Bewegungen nicht mehr anschaulich construirt werden könne — und weist damit deutlich auf die Unzulänglichkeit des „Grundsatzes" hin, da doch die Mechanik nicht auf die Verallgemeinerung der Construction verzichten kann.

Die Zusammensetzung der Bewegungen ist das einzige Problem der Mechanik, welches in der „Phoronomie" des Kantischen sowohl wie des Stadler'schen Buches erörtert wird. Ich habe schon gesagt, dass nach meiner Meinung die Grössenlehre der Theorie der Materie damit nicht genug geleistet hat. Der Begriff der extensiven Grösse wird von der Mechanik ebensowohl auf die Kraft, die lebendige Kraft, das Trägheitsmoment und die ganze Reihe der fundamentalen Begriffe angewandt als auf die Bewegung. Wie ist diese Anwendung möglich? Nun kann man zugeben, dass alle diese Constructionsbegriffe aus dem der Bewegung abgeleitet sind; dann müsste die „Grössenlehre" aber doch mindestens zeigen, dass die Anwendung des Grössenbegriffs zur Construction und Zusammensetzung der beschleunigenden Kräfte kein neues Problem darstellt, sofern von der beschleunigenden Kraft nichts anderes ausgesagt wird, als was der Begriff der Beschleunigung enthält.

Der kritische Erkenntnisstheoretiker kann aber auch nach dieser Erklärung die „Grössenlehre" nicht für abgethan erklären. Die Ableitung des Begriffs der bewegenden Kraft muss ihm zu denken geben. Derselbe tritt auf beim Uebergang von der Mechanik eines einzelnen materiellen Punktes zur Mechanik eines Punktsystems; er wird definirt als das Produkt aus der beschleunigenden Kraft mit einem constanten Faktor, welchen man die Masse des Punktes nennt. Dieser neue Begriff lässt sich construiren, er unterliegt der Anwendung des Grössenbegriffs, sofern man den constanten Faktor, die Masse, als blosse Verhältnisszahl auffasst. Was

bedeutet aber diese in einer Theorie der Materie? Ist nicht diese Masse eine blos mathematische Fiktion?

Keineswegs; die Anwendung des Begriffs der bewegenden Kraft auf die Natur kann ja dadurch gewährleistet werden, dass die inextensive Grösse des „constanten Faktors" sich als intensive Grösse legitimirt. So führt uns die Mechanik selbst zu den erkenntnisstheoretischen Fragen hin; sie entwickelt ihre Constructionsbegriffe Schritt für Schritt und stellt uns bei den ersten Definitionen ihres zweiten Kapitels, der Mechanik des Punktsystems, vor eine Anwendung des zweiten Grundsatzes der Erkenntnisstheorie.

Bei Kant und seinem Erklärer müssen wir dagegen einen Sprung thun, um von der extensiven Grösse zur intensiven, von der räumlichen zur materiellen Verknüpfung zu gelangen. „Materie ist das Bewegliche, sofern es einen Raum erfüllt". Raumerfüllung setzt voraus, dass wir der Materie eine ursprüngliche Kraft der Repulsion zuschreiben; wir müssen überdies eine ursprüngliche Anziehungskraft der Materie voraussetzen — das ist der Grundgedanke des zweiten Theiles des Kant'schen Werkes, der Dynamik, welche sich mit der Anwendung des Prinzips der materiellen Verknüpfung beschäftigen soll. Der Verfasser der „Theorie der Materie" macht nun aber doch einen Anlauf vor dem Sprung, indem er noch einmal von der Psychologie ausgeht. „Das Bewegliche im Raume ist durch Empfindung bezeichnet" (57). „Zu der intensiven Grösse (und der Qualität) der Empfindung wird an der Materie eine Ursache gedacht" (59). „Kraft ist also zunächst die am Object gedachte Bedingung des Entstehens von Empfindungen" (60). Ich gebe zu, dass man auch diese Seite des Kraftbegriffs erkenntnisstheoretisch beleuchten müsse — aber erst in zweiter Linie; zuerst möchte ich die Aversprägung sehen, welche die allgemeine Mechanik dem Kraftbegriff aufgedrückt hat. Um jedoch dem Verf. gerecht zu werden, erinnere ich mich gerne, dass es nicht gut ist, immer an die Probleme der modernen Mechanik zu denken und ausser Acht zu lassen, dass dieselben sich aus älteren Auffassungen entwickelt haben. Kant musste die Probleme seiner Zeit erörtern, und wenn wir bedenken, dass Stadler das Kantische Werk kritisch er-

klären will, werden wir ihm mit Interesse durch die Dynamik folgen. Die Ableitung der Repulsion und Attraction als ursprünglicher bewegender Kräfte der Materie ist überdies von vielen Ausführungen begleitet, welche in Betreff wichtiger moderner Fragen orientirend sind — ich will nur die Erörterungen über die Undurchdringlichkeit und Elasticität, über die Frage, ob die Ausdehnung als eine nothwendige oder zufällige Eigenschaft der Materie erscheint, über die unendliche Theilbarkeit der Materie, über den leeren Raum, die Atomtheorie und die Specification der Materie als Beispiele anführen. In den meisten dieser Erörterungen findet man wichtige Erweiterungen und Vertiefungen der Kantischen Grundgedanken. Welcher Physiker noch vor der Auffassung der allgemeinen Gravitation als vor einem „Räthsel" steht, der lese einmal aufmerksam den Paragraphen: „Die Attraction als Fernwirkung" (S. 96)! Wenn Recensent oben dem Wunsche Ausdruck gab, dass die „Theorie der Materie" die dynamischen Probleme des Kantischen Werkes allgemeiner aufgefasst und namentlich die elementaren Formulirungen der modernen Mechanik in den Kreis der Betrachtung gezogen haben möchte, so möchte er doch keineswegs die sorgsame Interpretation und Erläuterung, welche der Verfasser den Betrachtungen Kants hat angedeihen lassen, vermissen, zumal die ursprünglichen Kräfte Kants selbst für viele Lehrer der Naturwissenschaften verständlicher zu sein scheinen, als die Kräfte der Kirchhoff'schen Vorlesungen über die Mechanik.

Der Verf. war genöthigt, das Verhältniss der Kategorie der Realität zu dem Begriff der intensiven Grösse und dem zweiten Grundsatze der reinen Erkenntnisstheorie näher zu bestimmen, da die Kritik der reinen Vernunft dasselbe nicht genau formulirte. Dieser Versuch, den Charakter der intensiven Grösse festzustellen, ist jedenfalls recht interessant, auch wenn er nicht allgemeine Beistimmung findet. Das Gegebenwerden, das Afficirtwerden, welcher Ausdruck vorläufig nichts weiter bedeutet, als „die Vorstellung der Abhängigkeit des Empfindungswechsels von aussen", wird näher bezeichnet „als das Entstehen eines Bewusstseinsgrades, einer intensiven Grösse". „Die Vorstellung der objectiven Realität entsteht nun eben

dadurch, dass der Empfindungsgrad verbunden wird mit der einheitlichen Vorstellung des Gegenstandes. Diese Verbindung geschieht, indem an dem Gegenstande ein Etwas gedacht wird, welches der dem Subject gegebenen intensiven Grösse einer Empfindung correspondirt". Das objective Correlat der intensiven Grösse kann „Reiz" genannt werden; „die Grösse, welche dem Reize der intensiven Grösse correspondirt, wäre demnach Reizgrösse zu nennen". Die Reizgrösse, mit welcher die Dynamik sich zu beschäftigen hat, ist die Grösse der Kraft. „Die intensive Grösse gibt die subjective Schätzung der Kraft; ein objectives Maass kann letztere nur erlangen durch die causale Synthese im Raume". (Vgl. S. 59 u. f.)

Die metaphysischen Anfangsgründe der „Mechanik" betrachten nach Kants Erklärung das Bewegliche, so fern es, als ein solches, bewegende Kraft hat. Sie sollen „die Bedingungen erwägen, unter denen die Mittheilung der Bewegung durch die Grundkräfte begriffen, d. h. auf Gesetze gebracht werden kann" (128). Die Art und Weise, wie diese Aufgabe gelöst wird, lässt den dritten Theil des Stadler'schen Buches als den gelungensten und instructivsten erscheinen. Hier sind die Probleme so formulirt, dass auch die moderne Mechanik sie als ihre Probleme anerkennen wird, und die Erörterung derselben ist eindringend, klar, und hinsichtlich der Auflösungen befriedigend.

Merkwürdigerweise lässt auch Stadler die „Mechanik" mit einer Betrachtung beginnen, welche m. E. in die „Dynamik" gehörte, ja, das Fundament derselben bilden sollte; ich meine die Erörterung über die Möglichkeit des Maasses von Kraft, Masse und Massenbewegung. Der Verfasser sagt selbst, der Grundgedanke dieses Abschnittes, für welchen Kant einen leichtverständlichen Ausdruck nicht gefunden habe, sei der, dass durch die Begriffe der Masseneinheit, der Krafteinheit, der Einheit der Bewegungsgrösse keine von einander unabhängige Grössen gedacht werden können. „Wollen wir die Einheit der Masse bestimmen, so brauchen wir Data über die Einheit der Kraft und der Geschwindigkeit". . . . . „So viele solche Festsetzungen aber in letzter Linie unentbehrlich sind, soviele müssen in der Anschauung gegeben, an einem Gegen-

stande der Erfahrung dargelegt und durch Uebereinkunft aufbewahrt werden" (137). Diese Bemerkungen sind gewiss an sich richtig; aber sie deuten indirekt an, dass sie nicht an der richtigen Stelle stehen; denn was besagen sie anders, als dass die betreffenden Grössen (um mit den Worten des Verf. zu reden) Reizgrössen sind, dass die Kritik der Masse also zur Dynamik gehört?

Die Anwendung der erkenntnisstheoretischen Grundsätze der zeitlichen Verknüpfung, der Analogien der Erfahrung, deren Darstellung allein den Inhalt der „Mechanik" bilden sollte, finden sich sehr einfach und zutreffend bezeichnet in den drei Lehrsätzen der metaphysischen Anfangsgründe, welche Kant „mechanische Gesetze" nennt. Das erste derselben besagt die Erhaltung des Stoffes, das zweite „ist nichts Geringeres als eine Theorie der Anwendung des Causalgesetzes"; das dritte drückt aus, dass alle Wirkung in der Natur Wechselwirkung ist.

Die drei Kapitel des Stadler'schen Buches, welche sich mit diesen Gesetzen beschäftigen, erscheinen als Meisterstücke kritischer Erklärung, und die sich anschliessenden Betrachtungen über „Kant und Newton", „das Gesetz der Stetigkeit" und „die Erhaltung der Kraft" verdienen nicht minder diese Bezeichnung. Da die beiden letzteren Kapitel als Aufsätze in dieser Zeitschrift erschienen sind (Bd. XVI, p. 577 ff. und Bd. XV, p. 577 ff.) und das „Kant und Newton" überschriebene vornehmlich die Auffassung der mechanischen Grundgesetze, welche die erste erkenntnisstheoretische Kritik der theoretischen Naturwissenschaft documentirt, mit derjenigen vergleicht, welche der Begründer dieser Wissenschaft hatte, werde ich nur über die ersten drei Kapitel kurz referiren.

Die Erhaltung des Stoffes ist ein Postulat der theoretischen Naturwissenschaft, dessen die Lehrbücher der Mechanik keine Erwähnung thun. Man glaube aber nicht, dass es überflüssig sei und durch das Princip der Erhaltung der Energie ersetzt werde. „So lange das empirische Denken den Stoff nicht völlig in die Kraft aufgelöst hat, so lange es neben dem Begriff der Energie den der Masse nicht entbehren kann, so lange wird auch die Ignorirung dieses ersten Gesetzes der

Mechanik eine Schwäche der erkenntnisstheoretischen Grundlage bedeuten" (143). Allein auch die moderne Mechanik bleibt sich bewusst, „dass dem Subject der Bewegung ein Substrat correspondiren müsse, und dass letzteres durch die Kraft allein nicht dargestellt werden könne". Was dieses Substrat ist und bedeutet, das hat die erkenntnisstheoretische Kritik zu zeigen, und so hat denn die vorliegende Untersuchung zuerst festzustellen, welche Bestimmungen der Materie ihre Substantialität ausdrücken. Das Ergebniss derselben ist die Unveränderlichkeit des Quantums der Materie. „Das Subject der materiellen Urtheile ist ein Begriff, bestimmt durch die Einsicht, dass es „nur im Raume möglich", dass es somit eine extensive Grösse ist. Eine extensive Grösse lässt sich aber nur durch Zertheilung vermindern, und wir sind unfähig, die „Zertheilung als ein Verschwinden zu begreifen" (141). So gestaltet die kritische Erörterung das Prinzip von der Erhaltung des Stoffes zu einer Bedingung der Möglichkeit der naturwissenschaftlichen Erfahrung überhaupt. Denn die Veränderungen der „körperlichen Natur" können nicht wissenschaftlich erkannt, d. h. auf Gesetze gebracht werden, wenn wir dieselben auf ein Subject beziehen, dem ein veränderliches Substrat entspricht; die materielle Substanz aber ist unveränderlich, weil sie Substanz im Raume ist.

Das Postulat der Erhaltung des Stoffs tritt also gewissermaassen aus dem Rahmen der allgemeinen Mechanik heraus und macht sich geltend für alle Veränderung in der Natur. Das „zweite Gesetz" Kants: Alle Veränderung der Materie hat eine äussere Ursache, specialisirt sich vielmehr zu dem Grundgesetz der Bewegungslehre, dem Trägheitsgesetz Newtons. So finden wir denn auch in der „Theorie der Materie" die Ausführungen über dieses „zweite Gesetz" kurzweg überschrieben: „Die Trägheit". Der Stoff muss erhalten werden bei aller Veränderung in der Natur; über das Wesen der Veränderung brauchte bei der Besprechung dieses Postulates nichts gesagt zu werden. Hier aber muss erinnert werden: Alle Veränderung ist Veränderung der Bewegung; die Anwendung der causalen Synthese muss zu Bewegungsgesetzen führen.

Die allgemeine Bedingung dieser Anwendung dagegen besagt, dass alle Ursache in der Natur äussere Ursache sein muss. Die metaphysischen Anfangsgründe hätten also Zweierlei zeigen müssen: warum Naturursachen äussere Ursachen sind, und warum das einzige Gesetz der Trägheit die Anwendung der causalen Verknüpfung zu exemplificiren im Stande ist. Diese beiden Probleme sind in Kants Werk nicht genügend bezeichnet und auseinander gehalten; in der „Theorie der Materie" dagegen erscheinen sie scharf getrennt. Hierin liegt ein grosses Verdienst des Kapitels über „die Trägheit". Was die Auflösung des ersteren Problems anbetrifft, so zeigt der Verfasser zunächst, dass der Begriff des Inneren und der inneren Ursache logisch berechtigt ist. „Allein was wir richtig gedacht haben, ist darum noch nicht Erfahrung; jener Begriff bleibt leer, wenn uns nicht Empfindung den Inhalt für ihn liefert" (147). So müsste denn gezeigt werden, dass nur ein Aeusseres durch die Empfindung als ein Erfahrungsbegriff legitimirt werden kann. Ich weiss nicht, ob dieser Nachweis vollständig gelungen ist; vielleicht ist auch hier der Hinweis auf die Empfindung nicht durchaus nothwendig. Denn die erkenntnisstheoretische Kritik hat genug gethan, wenn sie die Grundsätze der Erkenntniss als nothwendige Bedingungen der Möglichkeit derselben dargelegt hat; wie denn auch der Verf. zu dem Schlusse kommt: „Innere Ursachen annehmen, heisst auf die Möglichkeit der Anwendung von Mathematik, heisst somit auf wissenschaftliche Erfahrung überhaupt verzichten" (149). Ich meine aber, man könne diesen Satz genügend begründen durch einen Hinweis auf das „dritte mechanische Gesetz" Kants, auf das Princip der Wechselwirkung: Innere Ursachen annehmen, heisst die Wechselwirkung zwischen den Materien im Raume unmöglich machen, von welcher wir nachher nachweisen werden, dass sie zur Möglichkeit der Naturerkenntniss nothwendig ist; wenn wir also die Wirkungen als Wechselwirkungen auffassen müssen, müssen wir die Ursachen als äussere denken.

Damit soll jedoch keineswegs geleugnet werden, dass die Ausführungen des Verf. von weittragender Bedeutung sind; das ist genügend bewiesen durch die Streiflichter, welche die-

selben auf Probleme werfen, die nicht zur Mechanik gehören und doch mit den mechanischen Fragen verwandt sind, wie beispielsweise die psychophysische Causalität; noch weniger soll gesagt werden, dass diese Erörterungen zu umgehen waren, da sie doch Gedanken des Kantischen Werkes zu erklären bestimmt sind.

Die Kategorie der Causalität findet scheinbar nur Anwendung auf diejenigen Bewegungen, welche nicht geradlinig und gleichförmig sind; denn das Princip dieser Anwendung besagt, dass alle Veränderung der Bewegung als Wirkung einer äusseren Ursache d. i. einer Kraft aufzufassen ist, und folglich dürfen wir nur dann eine Ursache setzen, wenn eine Veränderung gegeben ist. Für die gleichförmige Bewegung aber muss eine negative Anwendung des Causalbegriffs eintreten — und deren Ausdruck ist das Trägheitsgesetz, welches also die allgemeine Bedingung der causalen Synthese erst zu wahrer Allgemeinheit erhebt, während es scheinbar nur eine specielle Anwendung derselben bedeutet. Durch den Nachweis dieser eigenartigen Bedeutung des Trägheitsgesetzes für die Theorie der causalen Verknüpfung hat der Verf. sich ein grosses Verdienst erworben, zumal dieselbe als durchaus „Kantisch" erscheint, d. h. mit den Grundgedanken der reinen Erkenntnisstheorie in Einklang steht.

Die Kantische Darstellung des Princips der Wechselwirkung ist viel leichter verständlich, als diejenige der anderen mechanischen Grundgesetze. Wir finden daher in Stadlers Ausführungen über das „dritte Gesetz" der Mechanik weniger neue Gedanken als einen Commentar zu dem betreffenden Kapitel Kants. Den wesentlichen Inhalt derselben bildet erstens der Nachweis, dass auf der Anwendung des allgemeinen Princips die Möglichkeit der Theorie der Materie beruht, sofern sie die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen in einer Natur darstellen muss, und zweitens die Begründung der Gleichsetzung von Wirkung und Gegenwirkung in dem mechanischen Grundgesetz.

Ueber den vierten Theil der „Theorie der Materie" die „Phänomenologie", möchte ich am liebsten nur den Verf. selbst reden lassen. »Die „Metaphysischen Anfangsgründe" sind an die Grenze ihres Gebietes gelangt. Sämmtliche Grund-

sätze, zu deren Aufstellung sich die Kritik des reinen Verstandes veranlasst sah, sind nun in ihrer Anwendung nachgewiesen .... Trotzdem enthält das Werk noch ein viertes Hauptstück. Wir haben uns dessen Bedeutung um so sorgfältiger klar zu machen, als man vorzüglich an diesem Punkte sich für berechtigt hält, von einem spitzfindigen Spiel mit Kategorien zu reden« (219). „Die Urtheile, welche über die Natur der Materie aufgestellt wurden, haben sich zum Schluss vor den modalen Definitionen noch einmal zu qualificiren. Noch einmal — denn es ist klar, dass die ganze Entwicklung der »Metaphysischen Anfangsgründe« haltlos gewesen wäre, wenn sie sich nicht unter steter Berücksichtigung jener Forderungen vollzogen hätte" (220). „Das vierte Hauptstück bringt nichts weiter, als einen methodischen Rückblick. Der Denker überschaut das vollendete Werk; er besinnt sich noch einmal auf das Verhältniss, in welchem die gefundenen Sätze zu seiner erkenntnisstheoretischen Ueberzeugung stehen" (ibid.). So muss denn auch der Leser Rückschau halten. Leider ist es für den Recensenten von vorne herein unmöglich geworden, zum Zwecke dieses Rückblicks sich auf den Standpunkt zu stellen, den der Verf. einnimmt und den Kant eingenommen hat.

Die Kantische Untersuchung über die Modalität der phoronomischen Urtheile knüpft sich an den „Grundsatz" der Phoronomie und bezieht sich auf die Modalität dieses Satzes. Da ich nun aber die Richtigkeit des Grundsatzes angezweifelt habe, fällt für mich scheinbar die ganze Erörterung über seine Modalität in Nichts zusammen. Scheinbar — denn ich bin weit entfernt, anzunehmen, dass man nicht eine geeignete Unterlage für die Betrachtung anderweit finden kann. Es handelt sich offenbar nicht um die Modalität einzelner Urtheile sondern um die Bedeutung der Mechanik für den Inbegriff der Erfahrung. Dürfen wir die Gesetze der allgemeinen Mechanik nur als blos mathematische Lehrsätze auffassen, die möglicherweise auf Erfahrung bezogen werden können, wie etwa die Gesetze der Kegelschnitte auf die Planetenbahnen angewendet werden? Oder ist die Mechanik eine Wissenschaft von dem wirklichen Geschehen, beschreibt sie auch in ihren Abstractionen und Principien die Erscheinungen der Natur?

Oder endlich, ist die Mechanik im Stande, die Erscheinungen aus ihren Ursachen als nothwendige Ereignisse abzuleiten? Ich glaube, dass man alle drei Fragen bejahen muss; denn die Gesetze der Mechanik genügen erstens den formalen Bedingungen der Erfahrung, zweitens anticipiren sie die Erfüllung der materialen Bedingungen der Erfahrung, und drittens bringen sie das Wirkliche in gesetzmässigen Zusammenhang und sind also nothwendige Naturgesetze. Der Nachweis hierfür ist allgemein zu führen, nicht auf einzelne Lehrsätze einzuschränken. Wer die Phänomenologie Kants an der Hand der Stadler'schen Erklärnng aufmerksam durchliest, wird sich überzeugen, dass diese Gedanken den Kern der Ausführungen bilden, welche nur unzweckmässig an einzelne Lehrsätze anknüpfen.

Werfen wir noch einen Blick auf das Ganze des Stadler'schen Versuches. Die Aufgabe, welche der Verf. sich gestellt hat, die Grundgedanken von Kants „Metaphysischen Anfangsgründen" so zu ordnen, dass die Schwierigkeiten sich auflösen, soweit sie überhaupt auflösbar sind, — diese Aufgabe müssen wir als gelöst betrachten. Sie ist sogar in ausgezeichneter Weise gelöst, denn die „Theorie der Materie" bildet aus den oft schwer durchsichtigen Untersuchungen Kants ein in sich geschlossenes Ganzes, das mit dem Anspruch auftreten darf, als eine erkenntnisstheoretische Propädeutik zur allgemeinen Mechanik zu gelten. Recensent möchte das Buch deshalb besonders seinen Fachgenossen, den Lehrern der theoretischen Physik und Mechanik, empfehlen. Je mehr Kirchhoffs Vorlesungen als unser klassisches Lehrbuch der Mechanik angesehen werden, desto mehr müssen wir die erkenntnisstheoretischen Grundlagen unserer Wissenschaft zum Gegenstande eines besonderen Studiums machen. Denn wenn wir uns von Kirchhoff anleiten lassen, die mathematische Darstellung der Mechanik rein zu erhalten, müssen wir uns überzeugen, dass wir die Wurzel unserer Wissenschaft nicht aus dem fruchtbaren Boden der Erfahrung lösen; dann werden wir auch erkennen, dass wir gar nicht nöthig haben, die Empirie als eine Krücke zu gebrauchen, wie es viele englische Fachgenossen thun.

Die „Theorie der Materie" verdient indessen die Beachtung des für die philosophischen Fragen interessirten Lesers eben so sehr wie diejenige des mathematischen Physikers. Indem die Ergebnisse der Kritik der reinen Vernunft auf ein gegebenes Factum von Wissenschaft angewendet werden, müssen sie sich in dieser Anwendung bewähren. Die Anwendung selbst gibt neue Gesichtspunkte für die Auffassung der erkenntnisstheoretischen Festsetzungen, wie wir bei Anwendung der Causalität und der intensiven Grösse gesehen haben. Vielleicht hätte der Verf. den Begriff der intensiven Grösse und sein Verhältniss zur Kategorie der Realität noch mehr ausgestalten müssen, als es geschehen ist; die Elementarbegriffe der Mechanik bieten gerade hier manchen Fingerzeig. Der Verf. hat nicht versäumt, die Entwicklung in der Auffassung mechanischer und naturwissenschaftlicher Fragen in den vorkritischen Schriften Kants zu verfolgen, so dass wir auch an vielen Stellen der „Theorie der Materie" wichtige Erläuterungen der betreffenden Abhandlungen finden. Leider hatte Verf. wenig Gelegenheit, seine Auffassung der „Metaphysischen Anfangsgründe" namhaften anderen Erklärern gegenüber zu begründen. Ist doch kaum eines der Kantischen Werke so wenig besprochen worden, als dieses! So möge denn die „Theorie der Materie" den Anknüpfungspunkt bilden für eine Discussion, welche die etwa noch bestehenden Differenzen zwischen den Forderungen der Kritik und den Forderungen der Wissenschaft recht bald auszugleichen im Stande ist. Adolf Elsas.

Hume-Studien. II. Zur Relationstheorie. Von Dr. *Alexius Meinong.* Wien, Carl Gerold, 1882. (182 S.) 8°.

Diese Schrift gibt weit mehr, als der Titel vermuthen lässt. Sie enthält „Studien" über Hume keineswegs in dem Sinne, dass die Ermittelung des Sinnes gewisser Lehren dieses Philosophen und die Kritik derselben Hauptsache wäre. Zuerst werden allerdings die Ausführungen Locke's und Hume's über die Relationsvorstellungen in gedrängter Kürze kritisch dargestellt (S. 1—34), allein in den folgenden Erörterungen

tritt die Anknüpfung an diese beiden Denker hinter den Versuch einer selbständigen und eigenthümlichen Bearbeitung der Relationsprobleme weit zurück. Und so sagt denn auch der Verf. selbst, dass seine „Studien" die „Grundlagen zu einer Relationstheorie" enthalten sollen (S. 177). Wenn er sie zugleich als „Weiterführung" der Locke-Hume'schen Relationstheorie bezeichnet (S. 167), so kann er dies besonders mit Rücksicht auf die Methode und die ganze Art des Philosophirens thun, die nach Vorzügen und Schranken mit dem Philosophiren der beiden Engländer viel Verwandtschaft zeigt.

Zunächst beschäftigt sich der Verf. mit der nach seiner Meinung in arger Verwirrung liegenden Frage, worin die „Grundlage", auf der die Relationen zu Stande kommen, das „fundamentum relationis" bestehe, und kommt zu der Entscheidung, dass dies fundamentum nur in den verglichenen Vorstellungsinhalten selber liegen könne (S. 44 f.). Schon aus der Beantwortung dieser Frage lässt sich vermuthen, dass der Verf. vorerst nur die Relationsvorstellungen erörtert und den denselben zu Grunde liegenden Sachverhalt, der, abgesehen von dem Bewusstsein des die Relationen jeweilig Vorstellenden stattfindet, und den wir die transsubjective Grundlage der Relationsvorstellungen nennen können, gänzlich unberücksichtigt lässt. In der That erklärt er zu Beginn ganz im Sinne Hume's, dass der Schwerpunkt der Untersuchung in der psychologischen Analyse der Relationsphänomene liegen werde, und dass er von einer solchen Analyse die Beantwortung der Frage, was Relation sei, erwarte (S. 39 f.). Und auch zum Schluss weist er darauf hin, dass er seine Theorie der empirischen Methode der psychologischen Analyse verdanke (S. 167 f.). Zunächst will er davon ganz absehen, ob wir mit unserem Wissen über psychische Zustände hinausreichen können. Die „ausserpsychische" Welt existirt für ihn nicht. Es bleibt zunächst ganz unbetrachtet, ob und wie man von Relationen zwischen „Dingen" reden dürfe (S. 39 f; 50). Damit fällt ihm ohne Weiteres das Ablehnen specifisch logischer und erkenntnisstheoretischer Erörterungen zusammen. Wenn er diese Ablehnung auch nicht ausdrücklich erklärt (vgl. S. 90), so ist doch die Haltung des Buches von Anfang bis zu Ende ein Beleg dafür. Erst S. 128 ff.,

gegen das Ende des der Causalität gewidmeten Abschnittes, zieht er zum ersten Mal die „Dinge", das „Ausserpsychische", in den Kreis seiner Erwägungen; doch bleiben auch hier wie im Folgenden seine Betrachtungen und Ergebnisse in Bezug auf das Ausserpsychische äusserst spärlich. — Bevor ich auf die Frage eingehe, in welchem Sinne eine psychologische Untersuchung des vorliegenden Problems möglich sei, und ob der Verf. die Forderungen, die an eine derartige psychologische Untersuchung zu stellen sind, im Allgemeinen und im Einzelnen erfüllt habe, will ich den Gedankengang des Buches kurz andeuten.

Mit grossem Nachdruck führt der Verf. den Gedanken aus, dass die Relationen schliesslich auf absoluten, unwiderruflich letzten Bestimmungen beruhen, und erweist seine Richtigkeit besonders an den räumlichen und zeitlichen Relationen (S. 48 ff.). Noch wichtiger ist die Unterscheidung, die er zwischen solchen Relationsvorstellungen macht, die durch die Function des Vergleichens zu Stande kommen, und anderen, die „aus der Zahl der auf Vergleichung beruhenden Verhältnisse ganz auszuschliessen sind" (S. 55 ff.). Dieser psychologische Unterschied bildet die Grundlage für die neue folgende Eintheilung der Relationsvorstellungen. Zuerst behandelt er die Vergleichungsrelationen (S. 76 ff.) und theilt diese in Gleichheit und Verschiedenheit, und diese letztere wieder in Aehnlichkeit und Unähnlichkeit ein. Hierin liegt ausgesprochen, dass auch die Raum- und Zeitrelationen — wie etwa: die Linie a sei grösser als die Linie b — Arten von Gleichheit und Verschiedenheit sind (S. 82 ff.). Sodann folgt die Erörterung derjenigen Relationen, die sich nicht aus Vergleichung ergeben: es sind dies 1) die Verträglichkeitsrelationen, 2) die Causalität und 3) die Identität. Von den mancherlei Fragen, die der Verf. hierbei behandelt, lässt sich, da der grosse einheitliche Zug fehlt und die Untersuchung sich im Speciellen und Speciellsten bewegt, mit wenigen Worten kein Ueberblick geben. An den Erörterungen über die Verträglichkeitsrelationen erscheint mir als das Wichtigste, dass er die Nothwendigkeit der Coexistenz auf die Unverträglichkeit, die evidente Affirmation auf die evidente Negation zurück-

führt (S. 101 ff.), und dass er die Unverträglichkeit (und also implicite die Nothwendigkeit) für unableitbar aus empirischen Daten erklärt (S. 111 ff.). Die Untersuchungen über die Causalität führen die Ueberzeugung aus, dass „Causation innerlich so wenig wahrnehmbar sei als äusserlich" (S. 122), und dass es nicht zutreffend sei, die Causalität als regelmässige Aufeinanderfolge zu definiren, dass vielmehr der Factor der Nothwendigkeit in seiner Verbindung mit der zeitlichen Succession die Causalität ergebe (S. 122 ff.). Doch lehnt der Verf., trotzdem diese Leugnung der Möglichkeit einer empirischen Ableitung der Unverträglichkeit und der Causalität den Aprioriismus in irgend einer Form unausweichbar macht, denselben in jeder Beziehung ab. Interessant ist die Stellung, die er der Causalität zur ausserpsychischen Wirklichkeit gibt. In der Causalität treffen wir zum ersten Male auf eine Relationsvorstellung, die uns nöthigt, die ausserpsychischen Existenzen als Theilursachen unserer Vorstellungen mit in Betracht zu ziehen (S. 129). Damit soll aber auffallender Weise keineswegs gesagt werden, dass „Ursachesein" und „Wirkungsein" den Dingen als solchen zugesprochen werden dürfe (S. 135). Es erscheint dem Verf. diese exclusive Subjectivität der Relationen unmittelbar mit dem subjectiven Character der Relationsvorstellungen gegeben (S. 136). — Nachdem dann noch ganz kurz die Identität als die letzte Relationsvorstellung behandelt ist, werden einige allgemeine Betrachtungen über die Relationen angestellt. Den Relationen zwischen den Vorstellungsinhalten (oder den Idealrelationen) setzt er die Realrelationen gegenüber, worunter er jedoch nur Relationen zwischen psychischen Realitäten versteht (S. 145 ff.), und kommt dann nochmals auf die Frage nach der ausserpsychischen Geltung der Relationen (S. 150 ff.). Mit einer Vertheidigung Locke's gegen den von Edmund Pfleiderer erhobenen Vorwurf inconsequenter rationalistischer Anwandelungen (S. 168 ff.) und mit einer energischen Hervorhebung des Sinnes, in welchem der Verf. seine Untersuchungen als empiristisch angesehen wissen will (S. 176 f.), schliesst das Buch.

Auch wenn man mit der Behandlungsweise und den Hauptergebnissen nicht einverstanden ist, so wird man doch

der vorsichtigen, sauberen, jeden Schritt sorgsam erwägenden Art des Denkens gerne volle Anerkennung schenken. Jedem Satze merkt man das Bemühen an, die Menge des Erkannten ja nicht um ein Haar breit grösser erscheinen zu lassen, als sie wirklich ist. Vor jedem weiteren Schritte stellte sich der Verf. offenbar die Frage, ob dazu auch das Maass der zur Verfügung stehenden Erkenntnissmittel ausreiche. So wird auch jeder Wortluxus vermieden; in schlichtester Weise wird dem Sinne das Wort angepasst. Besonders diese schmucklos ehrliche Sachlichkeit ist eine wohlthuende Seite der vorliegenden Schrift. Doch auch in inhaltlicher Beziehung bietet sie Vieles, das auch der Vertheidiger der Apriorität und der transsubjectiven Geltung der Relationen anerkennen wird. Doch lässt sich darüber in verständlicher Weise nicht mit wenigen Worten berichten, weil dabei so höchst verschiedenartige Seiten von verwickelten Fragen in's Spiel kommen. Ich erwähne nur die Subsumtion der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit unter die Verschiedenheit (S. 82), das oben angedeutete anti-empirische Element in der Beurtheilung der psychischen Herkunft der Unverträglichkeits- und Causalitätsvorstellung, die (wenn auch einseitige) Hervorhebung der Bedeutung Locke's für den Fortschritt der erkenntnisstheoretischen Forschungen (S. 173 f), u. s. w.

Wenn ich nun zu dem principiellen Standpunkte des Verf.'s Stellung nehmen soll, so muss ich folgende Erwägung zu Grunde legen. Ohne Frage ist das Relationsproblem einer psychologischen Behandlung zugänglich; denn zunächst existiren die Relationen für uns nur in der Form von Relationsvorstellungen. Es kann sich daher eine Untersuchung ganz wohl auf die Frage einschränken, durch welche psychischen Processe und Bedingungen unser Vorstellen von den Relationen zu Stande komme. Eine solche Untersuchung erschöpft freilich nicht das Relationsproblem. Denn sie macht weder den allgemeinen Erkenntnisswerth der Relationsvorstellungen, noch die Bedeutung der Relationen im Seienden zu ihrem eigentlichen Gegenstande, jenes der Erkenntnisstheorie, resp. Logik, dieses der Metaphysik überlassend. In diesem Sinne ist der Verf. mit seiner Abweisung der „Dinge" oder des „Ausser-

psychischen" und der specifisch logischen Erörterungen in vollem Rechte.

Allein darum ist das logische und erkenntnisstheoretische Element und die Rücksicht auf das Ausserpsychische doch keineswegs für die psychologische Behandlung jenes Problems entbehrlich. Wer über die den Relationsvorstellungen zu Grunde liegenden psychischen Elemente und Functionen etwas entscheiden will, muss darüber im Klaren sein, mit welchen Erkenntnissansprüchen jene Vorstellungen auftreten, welche Geltung sie fordern, welche objective Bedeutung sie ausdrücken wollen, welchen Beziehungen und Zusammenhängen sie das von ihnen gemeinte Sein unterwerfen, kurz welches der logische oder erkenntnisstheoretische Sinn derselben sei. Wenn man von den Relationsvorstellungen diesen ihren Anspruch auf Geltung oder Erkenntnisswerth abziehen wollte, so würde man damit nicht nur die transsubjective Seite der Relationen, sondern auch den psychischen Bestand der Relationsvorstellungen schädigen. Der von ihnen gemeinte objective Sinn bildet ja einen Bestandtheil ihrer Bewusstseinsexistenz selber.

Ich gehe noch einen Schritt weiter. Der Erkenntnissanspruch nämlich oder die logische Geltung der Relationsvorstellungen geht stets über das Bewusstsein des jeweilig Vorstellenden hinaus, bezieht sich stets auf das Transsubjective. Ich will zum Erweise dieses Satzes einen möglichst ungünstigen Fall wählen, z. B. das Urtheil: dieses Roth a ist dem Roth b ähnlicher als jenem Roth c. Es lässt sich leicht zeigen, dass der so Urtheilende, so wenig dies auf den ersten Blick scheint, der Aehnlichkeit implicite eine gewisse transsubjective Geltung zuertheilt. Denn er meint doch keinesfalls, dass, wenn in Folge des Schliessens der Augen oder in Folge einer Wendung seines Kopfes oder aus einer anderen Ursache jene drei Nüancen von Roth aus seinem Bewusstsein verschwinden und nach einer Pause, weil er vielleicht wieder die Augen öffnete oder den Kopf zurückwandte, von Neuem in seinem bewussten Gesichtsfelde auftauchen, in der Zwischenzeit jene drei Farbennüancen *Nichts* waren und dann geradezu wie eine *Neuschöpfung* entstanden. Sondern er verbindet damit die ihm selbstverständliche und darum gar nicht ausdrücklich her-

vorgehobene Meinung, dass irgend ein continuirliches und zu seinem Bewusstsein in gesetzmässiger Beziehung befindliches Bestehen, das er sich nach seinem Bildungsstandpunkte in sehr verschiedener Weise denken mag, das aber in jedem Falle nicht in seinem Bewusstsein vorkommt, also transsubjectiv ist, die Brücke bilde zwischen jener ersten und der zweiten intersubjectiven Existenz der drei Farbennüancen, und dass nur darum, weil diese Nüancen eine continuirliche und zu seinem Empfinden in gesetzmässiger Beziehung stehende transsubjective Grundlage haben, es überhaupt ein Wiedererscheinen derselben Farbennüancen in seinem Gesichtsfelde geben könne.

Doch ist dieses noch nicht Alles. Wer jenes Urtheil über die drei Arten des Roth ausspricht, meint noch mehr. Wenn den Empfindungsunterschieden a, b und c im Reiche des Transsubjectiven drei verschiedene Factoren (x, y, z) in continuirlicher Weise und mit gesetzmässiger Beziehung zu unserem Bewusstsein entsprechen sollen, so wird damit ohne Weiteres auch zwischen x, y und z ein entsprechendes Aehnlichkeitsverhältniss angenommen; womit nur gesagt sein soll, dass die transsubjectiven Factoren x, y und z, wenn sie als solche durch ein Wunder von einem Bewusstsein wahrgenommen werden könnten, von demselben als ähnlich beurtheilt werden müssten. Natürlich bringt sich Niemand, wenn er über a, b und c jenes Aehnlichkeitsurtheil fällt, diesen Zusammenhang mit dem Transsubjectiven zum Bewusstsein; er müsste denn logische Betrachtungen anstellen wollen. Aber doch müsste jeder, der jenes Urtheil ausspricht, falls er nur im Stande wäre, den von ihm selbst implicite damit gemeinten Erkenntnisswerth mit kritischer Einsicht zu formuliren, denselben folgendermaassen bestimmen: indem die Empfindungsqualitäten a, b, c in ein gewisses Aehnlicheitsverhältniss gesetzt werden, sei damit implicite auch von den continuirlichen und gesetzmässigen transsubjectiven Grundlagen ein als ähnlich zu beurtheilendes Verhältniss ausgesagt.

Weit näherliegend und handgreiflicher ist die transsubjective Bedeutung der anderen, von dem Verf. behandelten Relationen: Unverträglicheit, Causalität und Identität. Mit

diesen Relationen wird das Transsubjective nicht etwa nur, wie vorhin, in entfernter Weise implicite getroffen, sondern es ist hier weit mehr der direct und bewusst gemeinte Gegenstand.

Jetzt komme ich wieder auf meinen obigen Satz zurück, der nun deutlicher geworden sein wird, auf den Satz, dass die logische Bedeutung oder der Erkenntnisswerth der Relationsvorstellungen stets in das Transsubjective hinausgreift und sich daher nur bestimmen lässt, wenn man auf den erkenntnisstheoretischen Unterschied von subjectiv und transsubjectiv oder, wie der Verf. sagt, von psychisch und ausserpsychisch, von Vorstellung und Ding principiell und eingehend Rücksicht nimmt.

So kommen wir zu dem Ergebnisse, dass jede psychologische Untersuchung der Relationsvorstellungen auf den logischen oder erkenntnisstheoretischen Sinn derselben eingehen und eben damit auch das in ihnen ausdrücklich oder implicite enthaltene Meinen und Treffen des Transsubjectiven berücksichtigen muss. Die psychologische Untersuchung der Relationen darf daher nur in dem Sinne von dem Erkenntnisstheoretischen und Ausserpsychischen absehen, dass die Erörterungen darüber nicht den eigentlichen Gegenstand bilden und nicht die Zielpunkte und Methode des Fortschreitens bestimmen dürfen. Wohl aber muss sie erkenntnisstheoretische und damit zugleich auf das Transsubjective sich beziehende Erwägungen in reichem Maasse in sich aufnehmen. Ueberhaupt hat, wie sich leicht zeigen liesse, die Psychologie die Erkenntnisstheorie zu ihrer Voraussetzung, und nicht umgekehrt.

Eben dies nun halte ich für den Grundmangel dieser „Studien", dass der Verf. den Relationsvorstellungen in einseitig psychologischer Weise, ohne Auffassung und Verwerthung des in ihnen enthaltenen logischen und transsubjectiven Sinnes beikommen zu können glaubt. Nirgends wird in den Relationsvorstellungen der logische Nerv, die mit ihnen gemeinte und beanspruchte Erkenntnissfunction klar und entscheidend herausgestellt; es wird von ihnen so gesprochen, als wären es lediglich subjectiv-psychische Gebilde, wie etwa Lust oder Unlust, als gehörte zu ihrer psychischen Natur nicht auch ihr auf das Erkennen gerichteter Zweck. Würde nicht jedes Ur-

theil, auch die einfachste Behauptung, sofort thöricht und absurd, wenn man mit dem Entziehen aller transsubjectiven Bestandtheile (wozu natürlich auch die übrigen bewussten Subjecte und die allen Subjecten als gemeinsam vorausgesetzte Erfahrungsgrundlage gehört) strengen Ernst machen wollte! Der Verf leidet an der in der jetzigen Philosophie so weit verbreiteten Scheu vor dem Transsubjectiven, vor dem Ueberschreiten der Vorstellungen. Und wenn es nun doch ohne ein Berühren des Ausserpsychischen nicht abgehen kann, so muss doch dieser fatale und fast als compromittirend angesehene Punkt wenigstens so weit als möglich hinausgeschoben und in möglichst abgeschwächter Weise behandelt werden. Das Transsubjective tritt in äusserlich und nebensächlich angefügter Weise auf; nirgends wird das Bedeutsame dieses neuen Factors für die ganze Untersuchung hervorgehoben; überall spürt man etwas Zaghaftes in dem Anfassen dieses Begriffs. So äussert auch hier die einseitig psychologische Behandlung ihre lähmende Wirkung.

So kommt es, dass die Untersuchungen des Verf.'s an dem Kern der Sache vorbeigehen, die Hauptgesichtspunkte für die aufgeworfenen Fragen übersehen oder auch schon die Fragen nicht central genug stellen. Bei allem Scharfsinn und aller feinspaltenden Subtilität hat sein Forschen doch überall mehr oder weniger etwas Peripherisches und geräth nicht selten ins Kleine, Künstliche und Schiefe. Diese Mängel sind nur die Consequenzen jenes Grundmangels.

Naturgemäss treten dieselben viel weniger bei der Erörterung der Vergleichungsrelationen als in den Abschnitten über die Unverträglichkeit und Causalität auf, da diese Relationen zu den logischen Erkenntnissfunctionen in viel engerer Beziehung stehen als Aehnlichkeit, Verschiedenheit u. dgl. So begegnen wir in dem Abschnitt über die Unverträglichkeit sofort folgender Ausführung. Dasjenige, was diese Relation von den Vergleichungsrelationen unterscheidet, ist die Unmöglichkeit, d. h. das Nichtkönnen, das sich in der „evidenten Negation" ausspricht. Bis dahin stimme ich zu. Diese Evidenz aber wird ohne Weiteres als etwas Secundäres bezeichnet, das auf einem speciellen Fall der Vergleichungs-

relationen beruhe (S. 92 f.), während doch vielmehr in der Evidenz der Unverträglichkeit das logische Wesen des Denkens in seiner formellsten Allgemeinheit hervorspringt. Es ist daher eine völlige Verkehrung des Sachverhaltes, wenn die Unverträglichkeit als eine secundäre Bildung, die auf einem speciellen Fall von Verschiedenheit basirt, angesehen wird. Vielmehr ist umgekehrt die Unverträglichkeit oder m. a. W. die Unmöglichkeit des Widerspruchs eine weit principiellere Relation; denn sie drückt die formellste Function des Denkens selber aus. Dagegen ist das Vergleichen eine weit speciellere Function, weil in jedem Vergleichungsacte das den Widerspruch als evident unmöglich ablehnende Denken vorausgesetzt ist. Das Vergleichen ist nur um eine Reihe besonderer, concreterer Factoren reicher. Der Verf. vergisst, dass die Vergleichungen selbst ganz wohl mit Evidenz ausgestattet sein können. Wenn ich sage, dass Orange in der Mitte liege zwischen Roth und Gelb, oder dass mein Finger kleiner sei als mein Arm, so ist dies genau so evident, wie dass Rund nicht Viereckig ist. So zielt es denn auch völlig am Wesentlichen vorbei, wenn der Verf. die Vergleichungsfälle von der Unverträglichkeit so unterscheidet, dass bei jenen zu den verglichenen Inhalten ein neues Vorstellungsdatum, bei dieser dagegen nur eventuell ein evidentes Urtheil hinzukomme (S. 94). Dies ist ein Tasten an der psychischen Oberfläche, dem die springenden Punkte völlig entgehen.

Das Irreführende der einseitig psychologischen Betrachtung zeigt sich auch in der Reduction der evidenten Affirmation oder der Nothwendigkeit auf die evidente Negation oder die Unverträglichkeit (S. 101 ff.). Nach meiner Ueberzeugung findet allerdings die psychische Entwicklung unseres Bewusstseins von nothwendiger Zusammengehörigkeit nur unter der Voraussetzung Statt, dass uns zuvor die Unmöglichkeit oder Unverträglichkeit zum Bewusstsein gekommen ist. In Bezug also auf das Entspringen der Gedanken in unserm Bewusstsein kommt der Unmöglichkeit eine gewisse Priorität vor der Nothwendigkeit zu. Allein darum ist doch der Gedanke der Nothwendigkeit, wenn er nun einmal in meinem Bewusstsein fertig dasteht, um nichts weniger eine besondere Erkenntniss-

function, ein eigenthümlicher, für sich bestehender logischer Werth. Und damit deckt sich der psychische Werth; denn der Gedanke der Nothwendigkeit ist auch psychisch genommen nichts weiter als eine Vorstellung, die diesen eigenthümlichen logischen Werth zum Inhalte hat. Der Beweis aber für diese selbstständige Stellung des Gedankens der Nothwendigkeit liegt einfach in der Besinnung auf das, was uns in diesem Gedanken zum Bewusstsein kommt. Wenn ich sage $3 + 4 = 7$, so steht mir die Nothwendigkeit dieser Gleichung als ein ganz bestimmtes, von der Unverträglichkeit scharf geschiedenes Verhältniss vor Augen. Mag sich auch der Gedanke der Nothwendigkeit in meinem Bewusstsein erst als der Gegensatz zum Gedanken der Unmöglichkeit hergestellt haben, so repräsentirt er doch, nachdem dies einmal geschehen, eine ganz bestimmte Relation. Wir können unsere Aufmerksamkeit auf die Nothwendigkeit von $3 + 4 = 7$ ganz direct und ohne den durch die Negation genommenen Umweg richten; wir brauchen keineswegs, um sie uns vorzustellen, eine Auflösung in negative Urtheile vorzunehmen. Wenn der Verf. Recht hätte, so könnte der Gedanke der Nothwendigkeit uns nie als solcher zum Bewusstsein kommen, sondern immer nur als eine an sich undenkbare complicirtere Form der Unverträglichkeit vorschweben, was doch aller Innenerfahrung widerspricht. So greift auch hier der Verf. darum fehl, weil er über der psychologischen Betrachtung, die sich, wie gezeigt, auf eine richtige Beobachtung stützt, den logischen Sinn, der mit den zu untersuchenden Vorstellungen gemeint ist, vernachlässigt. — Für besonders schwach halte ich die S. 102 f. gegebene Begründung der Unhaltbarkeit einer eigenthümlichen Relation der Nothwendigkeit. Mit genau denselben principiellen Gründen liesse sich auch beweisen, dass die Unverträglicheit keine besondere Relation sei.

Von der Unverträglichkeit trennt der Verf. die Identität gänzlich ab. Ich glaube, dass es wohlbegründet ist, wenn die Logik den Satz von der Unmöglichkeit oder Unverträglichkeit des Widerspruches in engem Zusammenhang mit dem Satze von der Identität abhandelt. Besteht nun aber wirklich zwischen der Erkenntnissfunction der Identität und der

Unmöglichkeit des Widerspruchs eine enge Beziehung, so wird auch die psychologische Betrachtung dieser Functionen dieselbe zu berücksichtigen haben. Bei dem Verf. aber findet sich auch nicht einmal die Frage nach einem näheren Zusammenhange zwischen beiden Begriffen aufgeworfen. Auch sonst liesse sich sehr leicht an der Behandlung der Identität zeigen, wie sehr er zum Nachtheile seiner Untersuchungen die erkenntnisstheoretische Bedeutung der Relationen vernachlässigt. Auch hier stellt sich ihm eine ganz richtige psychologische Beobachtung, die er mit Bezug auf das Zustandekommen des Identitätsgedankens gemacht hat, fälschlicher Weise so dar, als ob sich darin das eigentliche Wesen des Identitätsgedankens ausspräche. Sicherlich kommen wir in der Regel auf den Gedanken der Identität dadurch, dass wir sehen, wie ein Ding an zwei verschiedenen Relationen betheiligt ist (S. 142). Wir sagen dann: es ist dasselbe Ding, das in der Relation a und das in der Relation b steht. Allein dieser Umstand, dass dasselbe Ding an den Relationen a und b theilnimmt, ist nicht die Identität, sondern nur die Veranlassung, dass wir den Gedanken der Identität fassen und anwenden. Des Verf.'s Ausdrucksweise hat etwas Schwankendes: er setzt wohl die Identität in die Dieselbigkeit, fasst aber diesen Gedanken nicht für sich auf, sondern bringt ihn immer in Beziehung zu dem Umstande, dass wir durch Vergleichung zweier Relationen zu dem Gedanken der Identität kommen, und stellt die Sache so dar, als ob dieser Umstand zu dem Begriff der Identität gehörte. Der Begriff der Identität steckt in den Ausdrücken: „dasselbe" Ding, „ein" Ding; den hierin enthaltenen Gedanken hätte der Verf. für sich auffassen und herausstellen sollen. Dagegen besagt jener veranlassende Umstand nur dies, dass die Vergleichung zweier Vorstellungsinhalte uns dahin führt, sie auf dasselbe Ding zu beziehen. Es wäre also im Anschluss an diesen veranlassenden Umstand erst auf das eigentliche Thema, auf das, was Identität sei, einzutreten gewesen. So ist der Verf. gleichsam immer nur auf dem Sprunge zur Identität. Diese ist nichts anderes als der Ausdruck dafür, dass jedes Etwas das ist, was es ist. Diese „Gleichheit mit sich selbst" weist der Verf. spöttisch ab und bewegt sich so immer nur in

der psychologischen Peripherie. Mag diese Gleichheit mit sich selbst indessen auch noch so mager und selbstverständlich sein, so wird sie doch in jedem Denkacte als höchstes Princip vorausgesetzt. Dies kommt handgreiflich dann zum Vorschein, wenn wir den Widerspruch als die Zumuthung, dass ein Etwas sich selbst ungleich sei, abweisen.

Ganz besonders aber gehört zu den nachtheiligen Folgen der einseitig psychologischen Betrachtung die unklare und halbe Stellung, die das antiempiristische Element, das besonders bei der Behandlung der Causalität zum Vorschein kommt, bei dem Verf. einnimmt. Eingestandenermaassen soll das in der Unverträglichkeit enthaltene Nichtkönnen sich nicht aus dem einfachen Hinweis auf die Erfahrung ergeben können (S. 111), und noch deutlicher wird von der in der Causalität enthaltenen Nothwendigkeit ausgeführt, dass sie weder durch innere, noch durch äussere Erfahrung gegeben wird (S. 122). Ich sehe von hier aus keine Möglichkeit, um der Folgerung zu entgehen, dass diese nicht durch die Erfahrung gegebenen Factoren aus den ursprünglichen Functionsanlagen, aus der eigenthümlichen Organisation des Psychischen entspringen. Und sicherlich wäre der Verf. zu diesem Ergebnisse gekommen, wenn er auf die in der Nothwendigkeit steckenden und eng mit ihr verknüpften logischen Werthe (wie Allgemeinheit, Einheit, Gesetz u. dgl.) nach ihrer principiellen Verschiedenheit von Allem, was die Erfahrung bietet, und überhaupt auf den erkenntnisstheoretischen Gegensatz von empirischen und überempirischen Elementen seine schärfere Aufmerksamkeit gelenkt hätte. Allein dies thut der Verf. nicht, und so glaubt er, dass es eine Art Mittelexistenz gebe: ein psychisches Bestehen, das nicht apriorisch und doch auch nicht in der Erfahrung gegeben ist. Die „verwickelte Hypothese eines apriorischen Vorstellungsapparates" wird nicht einmal discutirt (S. 114, 123), sondern ohne Weiteres der Mittelweg gewählt, dass die Relationen der Causalität und Identität eine „Complication anderweitig gegebener, schon bekannter Elemente" darstellen (S. 123, 137). Mir scheint nun doch, dass mit diesem Auswege, der übrigens in vielen modernen Darstellungen der Psychologie ergriffen wird, jene früher behauptete Unableitbarkeit aus der Erfahrung

einfach widerrufen wird. Die Causalität z. B. ist nach dem Verf. eine Combination aus Succession und Nothwendigkeit. Die Succession ist in der Erfahrung gegeben; gemäss jenem Mittelwege nun müsste auch das zweite Element, die Nothwendigkeit, entweder ein Erfahrungselement oder doch eine Zusammensetzung aus Erfahrungselementen sein. Beides wird aber schon durch jene antiempiristischen Erklärungen, die der Verf. in Bezug auf das in der Unverträglichkeit enthaltene „Nichtkönnen" gibt, unmöglich gemacht. Uebrigens deutet auch der Verf. nirgends nur mit einem Worte an, welche Erfahrungselemente es denn sein sollen, aus denen sich die Nothwendigkeit ergibt. Endlich steigt auch noch das Bedenken auf, was, wenn wirklich der Causalitätsgedanke eine solche Combination aus Erfahrungselementen sein sollte, ihm dann seine Anwendbarkeit und Gültigkeit auch nur für die Erfahrung selber sichere.

Betrachten wir endlich die Art, wie der Verf. das ausserpsychische Element in seine Untersuchung einführt und behandelt, so gibt dieselbe gleichfalls zu nicht wenigen Bedenken Veranlassung. Der Verf. hebt hervor, dass unser Wissen sich nur auf unsere psychischen Zustände bezieht; zunächst ist es ihm völlig zweifelhaft, ob wir mit unserem Wissen je über psychische Zustände hinausreichen können, und speciell, ob die Relationsbegriffe auf das Ausserpsychische irgendwie anwendbar seien; er legt geradezu Misstrauen in Bezug auf die Erkennbarkeit des Ausserpsychischen an den Tag und schiebt sein Hereinziehen so weit als möglich hinaus (S. 29 f., 129, 130, 135). Ausserdem weise ich ausdrücklich darauf hin, dass ihm das Denken, das Logische, der Verstand u. dgl. keineswegs von vorneherein als eine mit transsubjectiver Geltung ausgestattete Bethätigung feststeht, und dass er ein solches Erkenntnissprincip von transsubjectiver Geltung auch bis dahin, wo er das Ausserpsychische einführt, nicht gewinnt. Bei dieser Sachlage muss man erwarten und fordern, dass da, wo der Verf. zum ersten Male einen Relationsbegriff auf das Transsubjective anwendet (S. 128 f.), er genau und ausführlich darlege, auf Grundlage welcher Erkenntnissfunction er diese Ueberschreitung der psychischen Sphäre vornehme; worauf sich die Ge-

wissheit gründe, dass plötzlich, nachdem alle vorangegangenen Erörterungen die Relationsbegriffe immer nur auf Vorstellungsinhalte bezogen und jedes Darüberhinausgreifen abgelehnt haben, sich mit Hülfe der Causalitätsvorstellungen das transsubjective Reich erschliesse. Von derartigen Erwägungen nun findet man beim Verf. auch nicht einmal Spuren und Ansätze; sondern so, als ob es sich um eine Weiterführung von ganz Speciellem handelte, das sich an anderes Specielles anreihte, tritt unbefangen der Gedanke auf, dass die Causalität uns von den Vorstellungsinhalten auf die Dinge weise. Was gibt denn aber der Causalitätsvorstellung den auffallenden Vorzug vor den Vergleichungs- und Verträglichkeitsrelationen, dass sie, wiewohl nur Vorstellung, doch die ideelle Macht besitzt, über die Aussendinge Entscheidungen zu treffen? Der Verf. sagt: weil wir den Grund für die Causalitätsbeziehung nicht aus den Vorstellungsinhalten, sondern aus der Erfahrung nehmen, die uns einen Vorstellungsinhalt immer im Gefolge eines gewissen Complexes von Vorstellungsinhalten A B C . . . gezeigt hat, darum kann die Behauptung der Causalität nicht auf die Vorstellungsinhalte, sondern muss auf die dadurch repräsentirten Dinge gehen (S. 129). Ich möchte wissen, warum die regelmässige Aufeinanderfolge, die sich doch immer nur auf Empfindungs-, Wahrnehmungs-, kurz Vorstellungsinhalte bezieht, uns zwingen soll, auf die Dinge zu recurriren? Ich halte dieses Recurriren auf die Dinge für durchaus richtig; aber der Verf. hat kein Recht dazu, da es bei ihm kein Erkenntniss- oder Gewissheitsprincip gibt, auf Grund dessen es irgendwie berechtigt erschiene, den fundamentalen Schritt über unsere Vorstellungen hinaus zu machen. Dieses arglose Hinübergleiten in das Gebiet des Ausserpsychischen wäre unmöglich, wenn der Verf. seine psychologische Betrachtungsweise erkenntnisstheoretisch gehörig fundirt hätte.

Den Vorstellungsrelationen (oder Idealrelationen) coordinirt der Verf. die Realrelationen, worunter er jedoch, wie schon oben bemerkt wurde, nur Verhältnisse in der psychischen Wirklichkeit versteht. Diese Realrelationen bilden einen dunklen Punkt in des Verf.'s Theorie. Daneben nun gibt es drittens in der ausserpsychischen Welt Relationen in dem Sinne, dass

die ausserpsychischen Objecte derartige absolute Qualitäten haben, dass, wenn sie von uns vorgestellt werden könnten, sie als in gewissen Relationen stehend beurtheilt würden (S. 152 ff.). Dieser Dreitheilung in Ideal- und Realrelationen und in ausserpsychische Fundamente zu eventuellen Relationsvorstellungen scheint mir eine arge Verwirrung zu Grunde zu liegen. Einmal behandelt er die Vorstellungsrelationen als Gegensatz zu der damit gemeinten transsubjectiven Bedeutung, also unter dem Gesichtspunkt der Alternative: „nur subjectiv oder auch transsubjectiv?", d. h. unter einem erkenntnisstheoretischen Eintheilungsgrunde. Dazwischen spielt aber ein anderer Eintheilungsgrund hinein, der von dem Seienden hergenommen ist. Hiernach stellt er die Vorstellungsrelationen als Relationen zwischen den Vorstellungen als einer gewissen Art des Seienden erstlich den Relationen gegenüber, die zwischen einer anderen Art des Seienden, nämlich in der psychischen Wirklichkeit stattfinden, und zweitens den im transsubjectiven Bereiche liegenden Relationsfundamenten. So laufen die beiden Eintheilungsgründe, der erkenntnisstheoretische und der vom Seienden hergenommene, unklar durcheinander.

Zum Schluss füge ich noch die Bemerkung hinzu, dass mir der Verf. in keiner Weise bewiesen zu haben scheint, dass die Relationen als solche ausschliesslich subjectiv seien, und es also im Transsubjectiven Causalität als solche u. dgl. nicht gebe. Darin freilich hat er Recht, dass die Relationsvorstellungen als solche (d. h. als verknüpfende Denkacte) nur subjectiv sind. Allein ich sehe nichts von vorneherein Widersinniges in der Annahme, dass diesen verknüpfenden Acten gewisse Beziehungen transsubjectiver Natur entsprechen. Doch die Erörterung dieser Frage würde zu weit führen.

Wenn ich dieser Schrift eine so ausführliche Besprechung gewidmet habe, so hat dies seinen Grund in zweierlei. Erstlich ist die psychologische Art, wie der Verf. seine Probleme behandelt, für die empiristische Strömung der Gegenwart characteristisch. Und zweitens liegt in dem ruhigen, sachlichen Tone der Schrift und in ihrem überall zu Tage tretenden echten Wahrheitsstreben etwas zur Auseinander-

setzung Einladendes. Uebrigens spricht der Verf. auch geradezu den dringenden Wunsch aus, zu solchen Auseinandersetzungen Veranlassung zu geben (S. 179).

Basel, März 1884. Johannes Volkelt.

Litteraturbericht.

Die Klimax der Theorien. Eine Untersuchung aus dem Bereich der allgemeinen Wissenschaftslehre von *Otto Liebmann*. Strassburg, R. F. Trübner. 1884. (VI, Inhalt, 113 S.) 8°.

Man kann diese kleine, in sieben Kapitel getheilte Schrift als eine kritische Abrechnung mit dem als philosophisch sich geberdenden Empirismus betrachten. Eine solche ist zwar schon oft genug erfolgt, es kann aber nicht schaden, wenn sie immer von Neuem unternommen wird, da man, wie der Verf. im Vorwort richtig bemerkt, dabei mit tief eingenisteten Irrthümern zu thun hat, deren zähes Leben confusem Denken zuzuschreiben ist. Der Grundgedanke der Schrift, welcher schon in den der Einleitung angeschlossenen Thesen hervortritt, ist der bereits von Kant, und zwar wie man meinen sollte, zur grössten Evidenz erhobene, dass, wenn die Erfahrungswissenschaft ihre direct nur aus singulären Wahrnehmungen geschöpften Urtheile generalisirt, sie dabei von Grundsätzen ausgeht, die nicht empirisch sind. Liebmann bezeichnet die letzteren als „Interpolationsmaximen" und hebt deren vier hervor: 1) das Princip der realen Identität, 2) das der Continuität der Existenz, 3) das der Causalität, 4) das der Continuität des Geschehens. Was das erste dieser vier Principien betrifft, so wird man ihm freilich nicht beistimmen können. Der Verf. sagt: „Wenn vom percipirenden Subject in einem ersten Zeitpunkt t das Phänomen a, in einem zweiten Zeitpunkt t_1 das mit jenem a sämmtlichen Merkmalen nach — z. B. wo es sich um ein körperliches Object im Raume handelt, auch den lokalen Relationen nach — völlig übereinstimmende Phänomen a_1 wahrgenommen wird, so sind a und a_1 realiter identisch, sie sind numerisch ein und dasselbe Phänomen, nur zweimal wahrgenommen, sind nicht zwei Dinge, sondern nur zwei zeitlich getrennte Perceptionen eines einzigen Dinges". Dieser Satz ist doch (auch ganz abgesehen von dem nicht zu billigenden Ausdruck, sie sind numerisch dasselbe Phänomen) nur richtig unter der Voraussetzung, dass zwei realiter von einander verschiedene Dinge nicht dieselben Merkmale haben können, d. h. leibnizisch zu reden, unter Annahme der unverbrüchlichen Richtigkeit des Principiums indiscernibilium, denn was bürgt sonst dafür, dass zwei gleiche Wahrnehmungen — rein als solche genommen — auf dasselbe Ding sich beziehen müssen? Jenes principium

indiscernibilium lässt sich aber weder empirisch nachweisen, noch als apriorisch oder selbstevident betrachten; und darum hat auch Liebmann nicht das Recht, seine erste sog. Interpolationsmaxime in dieser Weise aufzustellen; vielmehr beruht der an sich richtige Satz von der realen Identität auf ganz andern Erwägungen, als der der blossen Gleichheit im Wahrnehmen, worüber man sich bei der Associationspsychologie Raths erholen kann. — Die zweite der „Interpolationsmaximen" ist nichts Anderes als der bekannte Satz von der Beharrlichkeit der Substanz, denn ob ich sage, „die Existenz eines Realen ist in der Zeit continuirlich", oder sage, „die Substanz beharrt", ist doch wohl dasselbe. Das dritte Princip ist das der Causalität als der durchgängigen Gesetzlichkeit des Geschehens; was endlich das vierte anbetrifft, das der Continuität des Geschehens, so ist dies doch nur ein Corollarium des Satzes von der Beharrlichkeit der Substanz, denn weil sich jede Veränderung oder Bewegung, kurz jedes Geschehen, an eine Substanz knüpft, können wir eben nicht umhin, das Geschehen als continuirlich zu fassen. Da nun sowohl der Satz der Causalität als der von der Beharrlichkeit des Seienden in letzter Instanz auf die logische Identität zurückgehen, so werden die Liebmann'schen „Interpolationsmaximen" (die drei richtigen nämlich) als Anwendungen des Identitätssatzes gelten können. Uebrigens ist L. weit entfernt, zu behaupten, dass seine Maximen die einzigen nicht-empirischen Handhaben der Empirie sind: er hebt die mathematischen Gesetze, sowie Raum und Zeit beispielsweise als solche „überempirische Vorstellungsschemata" hervor. Er hat also vollständig Recht, die sog. „reine" Erfahrung, welche Bacon forderte und auf der dessen Nachbeter zu bestehen belieben — Einige sprechen auch von „objectivem Erkennen" — für etwas Unmögliches zu erklären oder als ein blosses Phantom zu betrachten. Die Sache verhält sich in der That vielmehr so, dass genau genommen das Erfahrungsmässige im Erkennen sich auf die einzelnen punktuellen, rein intensiven und qualitativen Empfindungsmomente beschränkt, welche als solche eben keine Erkenntniss und keine Erfahrung ausmachen. Damit Erkenntniss und Erfahrung daraus werde, muss, wie Kant sich treffend ausdrückt und genügend nachgewiesen hat, die Synthesis des Denkens dazu kommen, welche mittels Raum- und Zeitform die ausgedehnten continuirlichen Sinnenbilder herstellt, mittels der Kategorien (der Liebmann'schen „Interpolationsmaximen") die Vorstellungen und Urtheile, mittels der Ideen das Ganze der Wissenschaft und Lebensführung zu Stande bringt. Wer alles Synthetische des Denkens aus der Erfahrung herausnimmt, behält, wie L. es sehr bezeichnend nennt, nur einen „pulverisirten Leichnam" übrig. Uebrigens unterscheidet sich die Auffassung L.'s von der Kant's wesentlich dadurch, dass er seine erfahrungstiftenden Maximen für bloss hypothetisch hält, er erklärt daher auch die Metaphysik für die „hypothetische Erörterung menschlicher Vorstellungen über Wesen, Grund und Zusammenhang der Dinge". Wer die absolute und objective Wahrheit jener alle Erfahrungswissenschaft stützenden Prämissen, die von ihm als blosse Hypothesen gekennzeichnet werden, behauptet, wird daher

von Liebmann mit dem Namen eines dogmatischen Metaphysikers bedroht. Nun muss aber doch daran erinnert werden, dass die Kategorien und Erkenntnissprincipien sich von dem, was man sonst — in der gewöhnlichen Terminologie der Logik — Hypothesen nennt, sehr wesentlich unterscheiden. Hypothesen sind vorläufige Annahmen zur Erklärung vorliegender Erscheinungen, sie beruhen auf Analogieschlüssen und bedürfen zu ihrer Anwendung eine wenigstens theilweise Verification. Alles das ist bei den Kategorien und Erkenntnissprincipien nicht der Fall. Von ihnen gilt vielmehr, was die katholische Kirche von ihren Dogmen behauptet: Semper, ubique et ab omnibus. Man kann bei grösster Vorsicht sagen, diese Principien seien menschlich subjectiver Art, und man wird zugeben müssen, dass andere, vielleicht höher begabte Wesen, mit andern Erkenntnissmitteln ausgerüstet sein mögen, aber für hypothetisch dürfen darum die logischen und mathematischen Grundsätze doch nicht erklärt werden. Auch höhere Wesen, auch ein absoluter Geist, wird sie anerkennen müssen, wenn sie auch von einem erhabeneren Standpunkt aus als rudimentär betrachtet werden mögen, wie auch wir die Rechnung mit bestimmten Grössen als der mit unbestimmten Grössen untergeordnet betrachten und die mathematische Analyse als höher ansehen wie die niedere Geometrie. Dasselbe gilt, wenn auch in anderer Weise, von den ethischen Gesetzen; sie leben immer, wie Antigone sagt. Was soll auch daraus werden, wenn man die Mittel, mit denen jedes Raisonnement, sei es der Wissenschaft, sei es des gewöhnlichen Lebens, vor sich gehen muss, mit Liebmann für hypothetisch erklären wollte? Das würde doch nur der Skepsis Vorschub leisten und also auf anderem Wege zu demselben Resultat führen, welchem der consequente Empirismus, den Liebmann doch bekämpft, zutreiben muss. Hält man mit ihm an der „überempirischen Natur der erfahrungsstiftenden Maximen" fest, so kann auch nicht behauptet werden, dass sie problematischer Beschaffenheit seien. Welches Recht hätte er dann auch selbst, seine Behauptung, die er doch nicht für hypothetisch angesehen haben will, aufzustellen? Wo in aller Welt soll denn Gewissheit herkommen, wenn man dessen, wodurch überhaupt Gewissheit gewonnen werden kann, nicht gewiss ist? Der hypothetische Charakter der Metaphysik wie der empirischen Wissenschaft stammt nicht aus der Unsicherheit der formellen Erkenntnissmittel, sondern aus der mangelhaften Evidenz der letzten Principien, welche den Inhalt betreffen.

C. S.

Ueber Transcendenz des Objects und Subjects. Von Dr. *Richard von Schubert-Soldern.* Leipzig, Fues' Verlag (R. Reisland). 1882. (97 S.) 8°.

Die vorliegende Schrift unterwirft die „Frage nach der Transcendenz" einer vielfach originellen, durchweg scharfen und methodischen Kritik, deren Endziel es ist, die „Unmöglichkeit einer jeden Transcendenz und die Bedeutung der Immanenz in der Philosophie" darzulegen. „Nicht beweisen", sagt der Verf. mit Recht, „kann man die Nichtigkeit einer

jeden Transcendenz, sondern sie nur derart klar darlegen, dass dann ein jeder ihren Widerspruch klar in sich findet, sobald er sie zu denken versucht". Denn dieselbe „beruht auf der Unmöglichkeit, das Denken des Transcendenten, das gefordert wird, wirklich und nicht nur scheinbar zu vollziehen". „Es darf mithin die Frage nicht so gestellt werden: ob Transcendenz überhaupt möglich ist? Denn damit könnte die Transcendenz als denkbar zugegeben erscheinen. Es muss vielmehr zuerst die Frage gestellt werden: ob überhaupt das Problem einer Transcendenz berechtigt ist?"

Die Methode des Verf. nun geht mit vielem Glück darauf aus, nachzuweisen, wie ein grosser Theil der Begriffe, die der erkenntnisstheoretischen Untersuchung so viel Schwierigkeiten bereiten, daher entspringen, dass aus dem concret gegebenen Ganzen des Bewusstseinsinhalts zunächst zu praktischen oder wissenschaftlichen Zwecken einzelne Beziehungen durch Abstraction herausgenommen und dann später unberechtigter Weise zu metaphysischen Gebilden hypostasirt sind. So gibt schon der erste, historische Theil der Schrift mit einem Einblick in die Entstehung der fraglichen Conception zugleich den Nachweis ihrer Nichtigkeit. Was gegeben ist, ist in concreter Einheit das Bewusstsein und sein Inhalt. „Nun trennt man in abstracto beide, und die Welt zerfällt in das Bewusstsein (Subject) und den Inhalt (Object). Jetzt vergisst man, dass diese Trennung nur in abstracto stattgefunden hat und fragt sich erstaunt: ja, wie kommt denn das Subject, das Bewusstsein, zu seinem Object, seinem Inhalt? So werden „durch diese Trennung beide verselbständigt: das Bewusstsein erscheint als unabhängig den Inhalt besitzend, habend; der Inhalt als dem Bewusstsein inhärirend, sich ihm aufdrängend. Diese Verselbständigung des Bewusstseins führt endlich zur Verdinglichung des Bewusstseins, wie die Verselbständigung des Inhalts zur Hypostase des Objects".

An die Spitze des zweiten, systematischen Theils seiner Schrift, hat der Verf. den Nachweis des Widerspruchs gestellt, der schon in dem blossen Problem einer transcendenten Realität liegen soll und auch in der That darin liegt. Formal macht er sich freilich diesen Nachweis etwas leicht, wenn er das transcendente Sein als dasjenige definirt, „das seinem ganzen Wesen nach Bewusstseinsdatum nicht sein kann und darf". Denn es leuchtet in der That durch den blossen Wortlaut ein, dass ein solches Sein niemals ins Bewusstsein zu treten vermag. Correcter ist es nun wohl, die Frage so zu fassen: ob ein Sein, das Bewusstseinsdatum nicht sein (also nach Kant: in Beziehungen zu einer möglichen Erfahrung nicht stehen) muss, Bewusstseinsdatum sein d. h. gedacht werden kann. Allein trotz dieser formalen Ungenauigkeit trifft der Verf. doch den entscheidenden Punkt ganz richtig, wenn er sagt: „Indem das Transcendente Bewusstseinsinhalt ist, hat es eben den Charakter verloren, der es allein transcendent machen kann;" denn in der That, das Gedachte, sofern es gedacht ist, kann immer nur immanent sein; ein Sein aber, das nicht gedacht werden kann, bedeutet eine reine Negation. Die leichte Incorrectheit in der Fragestellung also, trotzdem sie nicht ungerügt bleiben durfte,

hat doch so wenig Einfluss auf das Ganze des Beweisgangs, dass derselbe vielmehr in allen wesentlichen Punkten als stichhaltig bezeichnet werden darf.

Besonders wohl gelungen erscheint im ferneren Verlauf des zweiten Abschnittes der apagogische Beweis, der in der Zurückweisung der Gründe für die Annahme transcendenter „Dinge oder Beziehungen" besteht. Eines der hauptsächlichen Argumente, auf welche diese Annahme sich stützt, bildet die scheinbare Unabhängigkeit des Objects vom Subject. Unabhängig nämlich ist das Eintreten der Erscheinung einmal vom Willen des Subjects. Allein „das Wollen oder Nichtwollen ist eine Beziehung, ein Verhältniss innerhalb der Bewusstseinswelt und nöthigt mithin durchaus nicht zur Annahme einer Transcendenz." Unabhängig ist ferner die Existenz der Gegenstände von der körperlichen Wahrnehmung. „Damit aber ein Gegenstand der Wahrnehmung als bestehend anerkannt werde, ist sein unmittelbares Gegebensein als Wahrnehmung nicht nothwendig, wenn nur seine Beziehungen zu den im Augenblicke gegebenen Bewusstseinsthatsachen bekannt und bestimmt sind." „Diese nothwendige Beziehung zwischen allen Bewusstseinsinhalten ist das, was wir mit dem Worte »bestehen« ausdrücken." Auf eben diese „nothwendige Beziehung" wird sodann — zur Vermeidung des Solipsismus — die Pluralität der Subjecte gegründet. „Das fremde Ich ist nothwendiger concreter Theil des Bewusstseinsganzen, ohne welchen dieses Ganze überhaupt nicht denkbar wäre. Auch das eigne Ich erscheint als eingeschlossen in jenem Bewusstseinsganzen, als ein dem fremden Ich nicht über- sondern beigeordneter Begriff." — So gelangt der Verf. zu der Identification von Sein und Denknothwendigkeit, der positiven Seite des Gedankens, den er negativ so ausdrückt: „ein Bewusstseinsdatum führt nie über Bewusstseinsdata hinaus." Es ist dies derselbe Gedanke, den Ref. vor einiger Zeit in zwei in dieser Zeitschrift veröffentlichten Aufsätzen im engeren Anschluss an die Kantische Philosophie zu stützen versucht hat. Es gereicht ihm zur Freude, diese Uebereinstimmung constatiren und dabei den selbstständigen Werth der vorliegenden Arbeit anerkennen zu können. Die Schrift — an der nur zu bedauern ist, dass sie sich von stilistischen Incorrectheiten nicht freier hält, — zeugt von hervorragender Schärfe und Consequenz des kritischen Denkens; sie wird allen denen willkommen sein, die in der Abweisung des Transcendenten und in dem gebieterischen Hinweis zur Beschränkung auf das Immanente das Hauptresultat der kritischen Philosophie und zumal ihrer Wiedererweckung in der Gegenwart sehen; und es wird auch für die Gegner dieses Standpunktes zur Nothwendigkeit werden, sich mit ihr abzufinden.

Berlin. Rudolf Lehmann.

Geschichte der christl. Religionsphilosophie seit der Reformation von *B. Pünjer*, Lic. Dr. Prof. d. Theol. z. Jena. II. Band. Von Kant bis auf die Gegenwart. Braunschweig, C. A. Schwetschke und Sohn (M. Bruhn). (VI u. 399 S.) gr. 8°.

Den zweiten Band des Werkes, welches wir in diesen Monatsheften anzeigten, hat Pünjer drei Jahre nach dem ersten erscheinen lassen. Leider fehlt die versprochene kritische Schlussabhandlung, welche den Nutzen, gleichsam das „haec fabula docet" dieser religionsphilosophischen Geschichte darstellen sollte. Doch wird sie der Verf. in vollständiger Form demnächst herausgeben. Wie beim ersten Bande, so können wir auch hier die Gelehrsamkeit und den kritischen Sinn des Geschichtsschreibers anerkennen. Doch scheint uns die Eintheilung zu schematisirend. Dass auf Kant unmittelbar „die Nachwirkungen" seiner Philosophie folgen, billigen wir, wenn wir auch dabei Schiller vermisst haben. Ebensowenig scheint es uns richtig, unter „Schelling und verwandte Denker" (S. 84—117) auch Schopenhauer und v. Hartmann einzureihen, ja auch die theistische Schule (Fichte d. J., Wirth, Chalybäus und Ulrici). Dann folgt Schleiermacher, Hegel und „der ästhetische Rationalismus und der Neukantianismus, worauf „Herbart, Beneke, Lotze, Fechner" (ohne Gesammtüberschrift) das Buch beschliessen. — Doch im Grunde kommt darauf nicht allzuviel an, zumal ja alle hervorragenden Zeitgenossen meistens durch mehr als einen Philosophen beeinflusst worden sind.

Ueber Einzelnes lässt sich natürlich mit dem Verf. streiten. So scheint uns mancher Denker viel zu kurz behandelt, dem wir grössere Bedeutung beilegen, z. B. Rothe, C. H. Weisse, O. Pfleiderer und auch Dav. Strauss in seiner letzten Periode. Aber es wäre unbillig, bei einer so grossen Anzahl zu behandelnder Autoren vom Verf. eine ganz gleichmässige Behandlung verlangen zu wollen.

Dass kein genaues Register vorhanden, ist ein Mangel, dem bei einer zweiten Auflage hoffentlich abgeholfen werden wird.

Berlin. Friedr. Kirchner.

Neu eingegangene Schriften.

Melzer, E., Goethe's philosophische Entwickelung.
Gregorii Palamae Prosopopoeia animae accusantis corpus etc. Ed. A. Jahnius.
Ueberweg, Schiller als Historiker und Philosoph.
Goebel, Jul., Ueber tragische Schuld und Sühne.
Kahnis, K. Fr. Aug., Ueber das Verhältniss der alten Philosophie zum Christenthum.
Krauss, A., Die Psychologie des Verbrechens.
Glogau, Gust., Grundriss der Psychologie.
Schubert-Soldern, R. v., Grundlagen der Erkenntnisstheorie.
Helmholtz, H. v., Vortr. — Reden. 3. Aufl. d. pop.-wiss. Vortr. Bd. I, II.
Frege, G., Die Grundlagen der Arithmetik.
Werner, K., Die italienische Philosophie des 19. Jahrh. Bd. I.
Wahle, Rich., Gehirn und Bewusstsein.
Shadworth H. Hodgson, The relation of philosophy to science.
Schneider, G., Die platonische Metaphysik.
Fouillée, Alfr., La propriété sociale et la démocratie.

Bibliographie

von

Dr. F. Ascherson.

I. Gesammelte Schriften. Encyklopädie. Bibliographie. Zeitschriften. Ardigo, Opere filosofiche. Vol. 2. Cremona, Tipografia sociale. l. 6. — Bouillier, F., Études familières de psychologie et de morale. 12. 3 fr. 50 c. — Durand-Desorneaux, Études philosophiques. 2 vol. 8. 15 fr. — Villari, P., Arte, storia e filosofia e saggi critici. Firenze. 16. l. 5. — Beck, J., Philosophische Propädeutik. l. Grundriss der empirischen Psychologie und Logik. 16. Aufl. 8. Stuttgart, J. B. Metzler'sche Buchhandlung, Verlags-Conto. n. 3 M. 20 Pf. — Hagemann, G., Elemente der Philosophie. 2. Abth. Metaphysik. 4. Aufl. gr. 8. Freiburg i. B., Herder'sche Verlagshandlung. n. 2 M. 50 Pf. — Charles, E., Élements de philosophie. Tome I: Psychologie. 8. 7 fr. 50 c. — Lefèvre, A., La philosophie. 2e édition revue et augmentée. 12. 5 fr. (Forme le tome V de la Bibliographique des sciences contemporaines.) — Rabier, E., Leçons de philosophie. Vol. I. 8. Paris, Hachette et Co. 7 fr. 50 c. — Höfler, A., Zur Propädeutik-Frage. gr. 8. Wien, A. Hölder. n. 1 M. 80 Pf. — Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Herausgegeben von M. Lazarus und H. Steinthal. 15. Bd. 3. u. 4. Heft. gr. 8. Berlin, F. Dümmler's Verlagsbuchhandlung. à n. 2 M. 40 Pf.

II. Zur Geschichte der Philosophie. Haffner, P., Grundlinien der Geschichte der Philosophie. gr. 8. Mainz, F. Kirchheim. n. 12 M. 40 Pf. — Morell, J. D., Manual of history of philosophy. 8. London, Stewart. 12 sh. 6 d. — Brasch, M., Die Klassiker der Philosophie von den frühesten griechischen Denkern bis auf die Gegenwart. Lief. 14. 15. 16. gr. 8. Leipzig, Gressner u. Schramm. à 50 Pf. [S. ob. S. 59.] — Bose, R. C., Hindu philosophy populary explained. 8. London, F. B. Hunt. 6 sh. — Platonis Laches in usum scholarun ed. M. Gitlbauer. 8. Freiburg i. B, Herder'sche Verlagshandlung. n. 40 Pf. — Platons Werke. 2. Gruppe. Gespräche praktischen Inhalts. 2. Bändchen. Protagoras, Schluss [Anmerkungen] von F. Susemihl. Hippias der kleinere und Euthyphron, übersetzt von L. Georgii. 2. Aufl. (Griechische Prosaiker in neuen Uebersetzungen. Herausgegeben von C. N. v. Osiander und G. Schwab. 275. Bdchen.) 16. Stuttgart, J. B. Metzler'sche Buchhandlung, Verlags-Conto. 50 Pf., in 2 Halbbändchen à 25 Pf. — Plato's Werke. Lieferung 5 u. 6. Phädros. Deutsch von K. Prantl. 2 Liefgn. 2. Aufl. 8. Berlin, Langenscheidt'sche Verlagsbuchhandlung. à n. 35 Pf. — Platone, Dialoghi, tradotti da R. Bonghi. Vol. IV. Eutidemo 2da edizion corretto ed accressiata. — Aristotile, Il primo libro delle Confutazioni sofistiche, con prooemio e note. Roma. 16. l. 2,40. — Schmitz, J., De φύσεως apud Aristotelem notione eiusque ad animam ratione. gr. 8. Bonn, Rheinisches Buch- und Kunst-Antiquariat. n. 1 M. — Shorey, P., De Platonis idearum doctrina atque mentis humanae notionibus. gr. 8. München, Th. Ackermann, Verlags-Conto. n. 1 M. 40 Pf. — Knauer, V., Grundlinien zur aristotelisch-thomistischen Psychologie. gr. 8. Wien, C. Konegen, Verlags-Conto. n. 6 M. — Boehme, J., De Theophrasteis quae feruntur περὶ σημείων excerptis. 8. Leipzig, Simmel & Co. n. 1 M. 60 Pf. — Monrad, De locis quibusdam Plotinianis. (Saerskill aftryk af Christiania Videnskabsselskabe. Forhandt 1884. Nr. 5.) Christiania, Dybwad i. Comm. kr. 0,25. — Poestion, J. C., Griechische Philosophinnen. Zur Geschichte des weiblichen Geschlechtes. 2. [Titel-] Aufl. 8. Norden, H. Fischer Nachf. n. 6 M. — Masson, J., The atomic

theory of Lucretius. 8. London, Bell and Sons. 9 sh. — Ciceronis, M. Tullii, Laelius de amicitia. Erklärt von C W. Nauck. 9. Aufl. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung. 75 Pf. — de Caix de Saint-Amour, Vicomte Notice sur Hugues de Groot (Hugo Grotius) suivie de lettres inédites. 8. 5 fr. — Corsi, C., Lo stoicismo romano, considerato particolarmente in Seneca. 8. Prato, Lici. 4 l. — Jordan, T., The Stoic moralists and the Christians. Donnellan lectures 1879—80. 2nd edition. 8. 3 s. — Suso's, H., genannt Amandus, Leben und Schriften. Nach den ältesten Handschriften und Drucken mit unverändertem Texte in neuerer Schriftsprache herausgegeben von M. Diepenbrock. 4. Aufl. gr. 8. Regensburg, E. J. Manz. 6 M. — Marc Monnier, La renaissance, de Dante à Luther. Paris, Didot et Co. — Luthardt, Ch. E., Melanchthon's Arbeiten im Gebiete der Moral. 4. Leipzig, Dörffling und Franke. n. 1 M. 50 Pf. — v. Reichenau, W., Die monistische Philosophie von Spinoza bis auf unsere Tage. 2. Ausg. gr. 8. Köln, E. H. Mayer. n. 7 M. — Leibniz, Werke, herausgegeben von Onno Klopp. 1. Reihe. 13. (Schluss-) Band. gr. 8. Hannover, Klindworth's Verlag. n. 8 M., cplt. n. 98 M. — Leibniz, G. W., Die Theodicee. Deutsch von R. Haas. 2 Bde. (Universal-Bibliothek No. 1931—1938.) 16. Leipzig, Ph. Reclam jun. à Nr. n. 20 Pf., gebund. 2 M. 25 Pf. — Melzer, E., Goethe's philosophische Entwickelung. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie unserer Dichterheroen. gr. 8. Neisse, J. Graveur's Verlag. n. 1 M. — Frohne, A., Der Begriff der Eigenthümlichkeit oder Individualität bei Schleiermacher. gr. 8. Halle, M. Niemeyer. n. 2 M. — Herbart's, J. F., Sämmtliche Werke. Herausgegeben v. G. Hartenstein. 2. Abdr. 3. Bd. Schriften zur Metaphysik. 1. Theil. gr. 8. Hamburg, L. Voss. Subscriptionspreis n. 4 M. 50 Pf., Einzelpreis n. 6 M. [S. ob. Bd. XX S. 184.] — Frauenstädt, J., Arthur Schopenhauer. Lichtstrahlen aus seinen Werken. 5. Aufl. 8. Leipzig, F. A. Brockhaus. n. 3. M., geb. n. 4 M. — Asher, D., Das Endergebniss der Schopenhauer'schen Philosophie in seiner Uebereinstimmung mit einer der ältesten Religionen. gr. 8. Leipzig, Arnoldische Buchh. n. 2 M. — Krause, K. Ch. F., Einleitung in die Wissenschaftslehre. Herausgegeben von P. Hohlfeld und A. Wünsche. gr. 8. Leipzig, O. Schulze. n. 3 M. — v. Hartmann, E., Philosophy of the unconsciencionus. Translated by W. Coupland, M. A. 3 vols. 1 l. 11 s. 6 d. — Büchner, Un philosophe amateur. Essai biographique sur Léon Dumont (1837—1877) avec des extraits de sa correspondance. Paris, Alcan. — Poggi, Cl., Il pensiero filosofico nei suoi rapporti colla civiltà e moralità italiana nell' epoca moderna: opere che ebbe il primo premio al concorso Ravizza. Firenze. 16. l. 4. — Philosophical Classics for English Readers. Vico. By Professor Flint. Edinburgh. 3 s. 6 d. — Rosmini Serbati, A., Antropologia sopranaturale. Vol. II. 8. Casale, Pane. 4 l. — Rosmini Serbati, A., Saggio storico critico sulle categorice e la dialettica, opera postuma. Torino 8. l. 7. — Edfelt, Om Boströms ideelära. Upsala, Roos. kr. 1,25.

III. **Zur philosophischen Weltanschauung.** Drummond, H., Natural law in the spiritual world. 8th edition. 8. 7 s. 6 d. — Fouillée, A., La liberté et le déterminisme. 2. édition, entièrement refondue et très augmentée. 8. 7 fr. 50 c. — Palacio y Campo, V., La verdad, la bondad y la bellena affrenta del panteismo actual ó metafisico. 4. Madrid, M. Tello. 12 r. — Allievo, G., Del positivismo in sè e nell' ordine pedagogico. 2a edizione. Torino. 16. l. 3. — Vacherot, E., Le nouveau spiritualisme. 8. Paris, Hachette et Co. 7 fr. 50 c.

IV. **Zur Erkenntnisstheorie und Logik.** Jardine, A., The Elements of the sychology of cognition. 2. edition, revised and improved. 8. 6 s. 6 d.

— Lesbazeilles, P., Le fondement du savoir. 8. 5 fr. — Stokes, C. J., The objectivity of truth. 8. 5 s. — Lotze, Hermann, Logic. In 3 books. English translation. Edited by Bernard Bosanquet. 8. 12 s. 6 d. — Lindner, G. A., Lehrbuch der formalen Logik. 6. Aufl. gr. 8. Wien, C. Gerold's Sohn. n. 2 M. 60 Pf. — Jevons, W. St., Studies in deductive logic. A manual for students. 2. ed. 8. 6 s. — Pommer, J., Beispiele und Aufgaben zur Lehre vom kategorischen Syllogismus nebst Andeutungen über den Unterrichtsgang. gr. 8. Wien, A. Hölder. n. 80 Pf.

V. Zur Metaphysik. Lotze, Metaphysics. In 3 books. English translation. Edited by Bernard Bosanquet. 8. 12 s. 6 d. — Harper, The Metaphysics of the school. Vol. 1. Part. 1. 8. 12 s. — Schlesinger, J., Substantielle Wesenheit des Raumes und der Zeit. gr. 8. Wien, A. Hölder. n. 1 M. 20 Pf.

VI. Zur Naturphilosophie. Gutberlet, C., Naturphilosophie. gr. 8. Münster, Theissing'sche Buchhandlung. n. 2 M. 40 Pf. — Michelis, F., Das Gesammtergebniss der Naturforschung denkend erfasst. gr. 8. Freiburg i. B., F. Wagner'sche Buchhandlung. n. 10 M. — Sterne, C., Werden und Vergehen. Eine Entwickelungsgeschichte des Naturganzen in gemeinverständlicher Fassung. 3. Aufl. Lief. 2. 3. gr. 8. Berlin, Gebr. Borntträger. à n. 1 M. [S. ob. S. 61.] — Büchner, L., Force and matter or principles of the natural order of the universe. With a system of morality based thereon. A popular exposition. Newly translated from the 15. german ed., enlarged and revised by the author. With portrait (steel-engraving) and biography. 4. english ed. gr. 8. Leipzig, Thomas. geb. 8. M. — de Commines de Marsilly, L. J. A., Les lois de la matière. Essais de mécanique moléculaire. 4. 9 fr. — Darwin, Ch., Der Ausdruck der Gemüthsbewegungen bei den Menschen und den Thieren. Uebersetzt von J. V. Carus. 4. Aufl. gr. 8. Stuttgart, E. Schweizerbart'sche Verlagshandlung. n. 10 M. — Güttler, C., Lorenz Oken und sein Verhältniss zur modernen Entwicklungslehre. gr. 8. Leipzig, E. Bidder. n. 3 M.

VII. Zur Anthropologie und Psychologie. Rauber, A., Urgeschichte des Menschen. 2. Band. Territorialer Ueberblick. Entwickelungsgeschichte der Menschheit. gr. 8. Leipzig, F. C. W. Vogel. n. 8 M. [S. ob. Bd. XX S. 371.] — Jocoillot, L., Histoire naturelle et sociale de l'humanité. Le Monde primitif. Les lois naturelles. Les lois sociales. 8. 8 fr. — Caterini, P. S. J., Dell' origine dell' uomo secondo il trasformismo, esame scientifico filosofico-teologico. Editione riveduta e ritoccata. Prato. l. 5. — Fechner, G. Th., Ueber die Methode der richtigen und falschen Fälle in Anwendung auf die Maassbestimmungen der Feinheit oder extensiven Empfindlichkeit des Raumsinnes. gr. 8. Leipzig, S. Hirzel. n. 7 M. — Mantegazza, P., La physiognomie et l'expression des sentiments. 8. Paris, F. Alcan. (Bibliothèque scientifique internationale.) Cart. 6 fr. — Ploss, H., Das Weib in der Natur- und Völkerkunde. Anthropologische Studien. 8. (Schluss-) Lief. gr. 8. Leipzig, Th. Grieben's Verlag. n. 2 M., cplt. n. 16 M., geb. n. 19 M. [S. ob. S. 61.] — Lotze, H., Grundzüge der Psychologie. 3. Auflage. Leipzig, S. Hirzel. n. 1 M. 70 Pf. — Setchénoff, J., Etudes psychologiques. Traduit par V. Derély. 8. Paris, C. Reinwald. 5 fr. — Sully, J., Ontline of psychology, with special reference to the theory of education. 8. 12 s. 6 d. — Tompson, D. G., System of psychology. 2 Vols. 8. London, Longmans and Co. 36 sh. — Morsell, An introduction to mental philosophy on the inductive method. gr. 8. 10 s. 6 d. — Wahle, R., Gehirn und Bewusstsein. Physiologisch-psychologische Studie. gr. 8. Wien, A. Hölder. n. 2 M. 40 Pf. — Tebaldi, A., Ragione e pazzia. Milano. 16. l. 3.

VIII. Zur Ethik, Culturgeschichte und Rechtsphilosophie. Augias, C., Elementi scientifici di etica civile e diritto schema. 2e ediz. Ancona. 3 l. 50 c. — Frick, O., Ueber das Wesen der Sitte. (Zeitfragen des christlichen Volkslebens. Begründet von Mühlhausser und Geffcken, fortgeführt von E. Frhr. v. Ungern-Sternberg und G. Schlosser. 2. Bd. 8. Heft.) gr. 8. Heilbronn, Gebr. Henninger. n. 1 M. — Bain, A., Practical essays. 8. 4 s. 6 d. — Hopkins, E. H., The law of liberty in the spiritual life. 8. 3 s. 6 d. — Mantegazza, Die Physiologie der Liebe. Aus dem Italienischen von E. Engel. 2. Aufl. gr. 8. Jena, H. Costenoble. n. 4 M., geb. n. 6 M. — Giraud-Teulon fils, A., Les origines du mariage et de la famille. 12. Genève. 5 fr. — Mosso, A., La paura. Milano. 16. l 3,50. — Vadalà Papale, G., Darwinismo naturale e Darwinismo sociale: schizzi di cience sociale. Torino. 16. l. 4. — Kolb, G. F., Culturgeschichte der Menschheit mit besonderer Berücksichtigung von Regierungsform, Politik, Religion, Freiheits- und Wohlstandsentwickelung der Völker.s 3. Aufl. Lief. 1. 2. gr. 8. Leipzig, A. Felix. à n. 1 M. — Stoerk, F., Zur Methodik des öffentlichen Rechts. gr. 8. Wien, A. Hölder. n. 2 M. 80 Pf. — von Kremer, A., Die Nationalitätsidee und der Staat. gr. 8. Wien, C. Konegen. n. 4 M.

IX. Zur Religionsphilosophie. Pfleiderer, O., Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. 2. Aufl. 2. Bd. gr. 8. Berlin, G. Reimer. n. 9 M. [S. ob. Bd. XX, S. 61.] — Braun, „Deutscher Glaube?" Entgegnung auf eine Schrift von Dr. A. Geigel: „Ueber Wissen und Glauben". 8. Mainz, F. Kirchheim. n. 75 Pf. — Glaubrecht, C., Bibel und Naturwissenschaft in vollständiger Harmonie nachgewiesen auf Grund einer neuen empirischen Naturphilosophie. 2 Bde. 2. [Titel-] Ausg. gr. 8. Braunschweig, H. Wellermann. n. 9 M. — Orti y Lyra, J. E., Wissenschaft und Offenbarung in ihrer Harmonie Uebersetzt von L. Schütz. gr. 8. Paderborn, F. Schöningh. n. 3 M. 60 Pf. — Stoppani, A., Il dogma e le scienze positive. 16. Mailand. Frat. Dumolard. 4 l. — Schwertzell, E., Die christliche Wissenschaft oder die Wissenschaft der christlichen Wohlfahrt des Menschen etc. gr. 8. Bremen, W. Heinsius. n. 3 M. 60 Pf. — Trezza, G., La religione e le religione. Verona. 16. l. 2,50. — Temple, The relations between religion and science. 8. London, Macmillan and Co. 8 sh. 6 d. — Smyth, N., The reality of faith. 8. London, F. Unwin. 6 sh. — De Cara, p. Cesare, d. C. d. G., Esame critico del sistema filologico e linguistico applicato alla mitologia e alle scienza delle religioni. 8. Prato. l. 6. — Desgrand, J., De l'influence des réligions sur le développement économique des peuples. 12. 3 fr. — Casartelli, L. C., La philosophie religieuse du Mandéisme sous les Sassanides. gr. 8. Bonn, P. Hanstein (Lempertz). n. 3 M. 50 Pf. — Bartels, F., Lotze's religionsphilosophische Gedanken, im Lichte der göttl. Offenbarung betrachtet. 8. Hannover, H. Feesche. 1 M.

X. Zur Sprachphilosophie. Foster, J. E., The philosophy of elocution. 12. London, Simpkin, Marshall and Co. 2 sh. 6 d. — Gerber, G., Die Sprache und das Erkennen. gr. 8. Berlin, R. Gaertner's Verlag. n. 8 M. — Gerber, G., Die Sprache als Kunst. 2. Aufl. Lief. 1. 2. gr. 8. Berlin, R. Gaertner's Verlag. á n. 2 M. — Graf v. Pfeil, L., Wie lernt man eine Sprache am leichtesten und besten? Nebst einem Anhang: Karl Witte, Eine Erziehungsgeschichte. 2. Aufl. gr. 8. Breslau, J. Max und Co. n. 60 Pf.

XI. Zur Aesthetik. Carriere, M., Die Kunst im Zusammenhange der Culturentwickelung und die Ideale der Menschheit. 4. Bd. Renaissance und Reformation in Bildung, Kunst und Literatur. 3. Aufl. gr. 8. Leipzig, F. A. Brockhaus. n. 11 M., geb. n. 12 M. 50 Pf. [S. ob. Bd. XVI, S. 309.] — Guyau, M., Les problèmes de l'esthétique con-

temporaine. 8. 5 fr. — Werner, K., Idealistische Theorien des Schönen in der italienischen Philosophie des 19. Jahrhunderts. gr. 8. Wien, C. Gerold's Sohn in Comm. — Schasler, M., Das System der Künste aus einem neuen, im Wesen der Kunst begründeten Gliederungsprincip. 2. Aufl. 8. Leipzig, W. Friedrich. n. 6 M. — Séailles, G., Essai sur le génie dans l'art. 8. 5 fr. — Arréat, L., La morale dans le drame. L'épopie et le roman. 12. 2 fr. 50 c. — Minckwitz, J., Die Entwickelung eines neuen dramatischen Stils in Deutschland. (Deutsche Zeit- und Streitfragen, herausgegeben von F. v. Holtzendorff. Heft 203.) gr. 8. Berlin, Habel. Subscriptionspreis n. 75 Pf., Einzelpreis n. 1 M. 20 Pf.

XII. Zur Pädagogik. Vierteljahrs-Catalog aller in Deutschland erschienenen Werke aus dem Gebiete der Pädagogik. Jahrg. 1884. April bis Juni. 8. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Verlags-Conto. pro 10 Expl. n. 2 M. 80 Pf. — Bibliothek, Pädagogische, herausgegeben von praktischen Schulmännern. 1. Bdchen. gr. 8. n. 1 M. Langensalza, Schulbuchhandlung von F. G. L. Gressler. Inhalt: Originalaufsätze, Abhandlungen und Studien aus dem Gebiete der gesammten Unterrichtswissenschaften. — Sammlung selten gewordener pädagogischer Schriften früherer Zeiten. Herausgegeben von A. Israel und J. Müller. Heft 11. gr. 8. Zschopau, F. A. Raschke. n. 4. M. Inhalt: Wie junge fursten vnd grosser herren kinder rechtschaffen instituirt vnd vnterwissen . . mögen werden, aus trefflichen Authoribus auffs kurtzest gezogen . . Authore R. Lorichio. 1573. Mit Einleitung von A. Israel und sprachl. Erläuterungen von G. Kiessling. [S. ob. Bd. XX S. 61 f.] — Sammlung pädagogischer Aufsätze. Heft 6. 8. Danzig, F. Axt. n. 50 Pf. Inhalt: Das Volkslied als Gesangstoff in der Elementarschule von Lettau. — Jahrbuch, Pädagogisches. 1883. Red. von M. Zens. gr. 8. Leipzig, J. Klinkhardt. n. 3 M. — Schulzeitung, Rheinisch-westfälische. Herausgegeben von J. Müllermeister. 8. Jahrg. 1884/85. Nr. 1. 4. Aachen, R. Barth. Vierteljährlich n. 1 M. — Lehrer-Prüfungsarbeiten und Conferenz-Vorträge. Heft 5. gr. 8. Minden, A. Hufeland. n. 60 Pf. Inhalt: Die sittliche Bedeutung des naturgeschichtlichen Unterrichts für die heranwachsende Jugend von C. Bergmann. — Die Phantasie. Ihr Wesen, ihre Wichtigkeit und ihre Ausbildung in der Volksschule von E. Otto. — Schriften des liberalen Schulvereins Rheinlands und Westfalens. Nr. 9. gr. 8. Bonn, E. Strauss Verlag. n. 1 M. 20 Pf. Inhalt: Die angebliche sittliche Verwilderung der Jugend unserer Zeit und die behauptete Mitschuld der Schule. Bericht von J. B. Meyer und Köhler. — Studien, Pädagogische, für Eltern, Lehrer und Erzieher. 4. Heft. gr. 8. Leipzig, Siegismund und Volkening. n. 1 M. 50 Pf. — Congrès, IX., de la Société des instituteurs de la Suisse romande. Genève, 6. et 7. août 1884. gr. 8. Basel, H. Georg in Comm. n. 1 M. 20 Pf. — Noir, F., Pädagogische Aphorismen. 864 Citate aus 109 Klassikern und Schriftstellern. 8. Leipzig, Grossner und Schramm. n. 2 M. — Droese, A., Pädagogische Aufsätze. 1. Bd. 3. Aufl. gr. 8. Langensalza, Schulbuchhandlung von F. G. L. Gressler. 1 M. 80 Pf. — Strassburger, B., Geschichte der Erziehung und des Unterrichts bei den Israeliten. Lief. 1. 2. gr. 8. Stuttgart, Levy und Müller. á n. 50 Pf. — Meyer, J., Dr. Martin Luthers Pädagogik. Eine systematisch-kritische Darstellung. gr. 8. Hannover, C. Meyer. n. 75 Pf. — Korrespondenz, Litterarische, des Pädagogen Friedrich Eberhard Rochow mit seinen Freunden. Neu herausgegeben und vermehrt von F. Jonas. gr. 8. Berlin, L. Oehmigke's Verlag. n. 4 M. — Morf, H., Zur Biographie Pestalozzi's. Ein Beitrag zur Geschichte der Volkserziehung. 2. Theil. Pestalozzi und seine Anstalt in der 2. Hälfte der Burgdorfer Zeit. gr. 8.

Winterthur, Bleuler-Hausherr u. Co. n. 3 M. 20 Pf. — Kreyenberg, G., Gotthilf Salzmann und der Philanthropinismus. 8. Frankfurt a. M., M. Diesterweg. 60 Pf. — Schmid, K. A., Pädagogisches Handbuch für Schule und Haus. 2. Aufl. 51—58. (Schluss-) Lief. gr. 8. Leipzig, Fues' Verlag. à n. 50 Pf. [S. ob. Bd. XX S. 572.] — Largiadèr, A. Ph., Handbuch der Pädagogik. 6. u. 7. Lief. gr. 8. Zürich, F. Schulthess. à n. 80 Pf. [S. ob. Bd. XX S. 572.] — Largiadèr, A. Ph., Unterrichtslehre [Volksschulkunde]. 1. u. 2. Lief. gr. 8. Zürich, F. Schulthess. à n. 80 Pf. — Hergard, S., Ueber Erziehung. Eine Darstellung der Pädagogik und ihrer Geschichte. Uebersetzt von O. Gleiss. 2. Theil: Geschichte der Erziehung. gr. 8. Gütersloh, Bertelsmann. n. 3 M. — Luz, G., Lehrbuch der praktischen Methodik für Schulamtszöglinge, Schullehrer und Schulaufseher. 3. Aufl. 2. Bd. gr. 8. Basel, B. Schwabe. Verlagsbuchhandlung. n. 5 M. 60 Pf., cplt. n. 10 M. 40 Pf. [S. ob. Bd. XIX S. 445.] — Schütze, F. W., Evangelische Schulkunde. 6. Aufl. gr. 8. Leipzig, B. G. Teubner. n. 9 M. 60 Pf. — Sanchez y Gonzalez, J., Tratado de gimnasia pedagogica. 8. Madrid, Minuesa de los Rios. 20 r. — Walsemann, A., Das Interesse. Sein Wesen und seine Bedeutung für den Unterricht. gr. 8. Hannover, C. Meyer. n. 1 M. 20 Pf. — Guts Muths, J. Ch. F., Ueber vaterländische Erziehung. Eine Abhandlung vom Jahre 1814, neu herausgegeben von K. Wassmannsdorff. 8. Plauen, A. Hohmanns Verlag. 75 Pf. — Keferstein, H., Zur Frage des Prüfungswesens. (Deutsche Zeit- und Streitfragen, herausgegeben von F. v. Holtzendorff. Heft 202.) gr. 8. Berlin, Habel. Subscriptionspreis n. 75 Pf., Einzelpreis n. 1 M. 20 Pf. — Kirchner, F., Diätetik des Geistes. Eine Anleitung zur Selbsterziehung. 8. Berlin, J. Guttentag. n. 5 M., geb. n. 6 M. — Krier, J. B., Das Studium und die Privat-Lektüre. 2. Aufl. 8. Luxemburg, P. Brück. n. 2 M. — Lemme, L., Ueber die Pflege der Einbildungskraft. Vortrag. gr. 8. Breslau, L. Köhler. n. 50 Pf. — Löhr, J., Ueber die Pflege der Phantasie in der Volksschule. gr. 8. Danzig, F. Axt. n. 50 Pf. — Volkserzieher, Der. Organ des „Bayrischen Landesvereins für Volkserziehung". Red.: L. Grassmüller. 1. Jahrgang Juli 1884 bis Juni 1885 (12 Nummern.). Nr. 1—3. hoch 4. Augsburg. A. Kuczynski. Halbjährlich n. 90 Pf. — Droese, A., Didaktik und Methodik für Volksschullehrer. 3. Aufl. gr. 8. Langensalza, Schulbuchhandlung von F. G. L. Gressler. 2 M. 40 Pf. — Schulze, G., Grundriss der Volksschul-Pädagogik. 2. Theil. System der Volksschul-Pädagogik. 3. Aufl. 8. Rheydt, W. R. Langewiesche. n. 1 M. 60 Pf. — Thomas, F., Kleine Beiträge zur Geschichte des Volksschulwesens in Deutsch-Böhmen. 8. Böhmisch-Leipa, J. Künstner. n. 60 Pf. — Schroeder, Ch., Das Volksschulwesen in Frankreich. 1. Theil. gr. 8. Köln, M. Du Mont-Schauberg'sche Buchhandlung. n. 2 M. 50 Pf. — Nachrichten, Statistische, über den Stand des Gelehrten- und Realschulwesens in Württemberg. Auf 1. Januar 1884. gr. 8. Tübingen, L. F. Fues'sche Sortiments-Buchhandlung. n. 1 M. — Starke, H., Zur Geschichte des königl. Friedrich Wilhelms-Gymnasiums zu Posen. 1834 bis 1884. gr. 4. Posen, L. Merzbach in Comm. n. 1 M. 50 Pf. — Krause, K. Ch. F., Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. Herausgegeben von P. Hohlfeld und A. Wünsche. gr. 8. Leipzig, O. Schulze. 1 M. 50 Pf. — Müller, E., Die Hochschule Bern in den Jahren 1834—1884. gr. 8. Bern, J. Dalp'sche Buchhandlung. n. 2 M. 50 Pf. — König, J., Beiträge zur Geschichte der theologischen Facultät in Freiburg am Schlusse des vorigen und im Beginne des jetzigen Jahrhunderts. 4. Freiburg i. B., J. C. B. Mohr. n. 1 M. 80 Pf. — Universitäts-Kalender, Deutscher. Herausgegeben von F. Ascherson. 26. Ausg. Winter-Semester 1884/85. 2 Thle. 16. Berlin, L. Simion.

In 1 Bd. geb. n. 2 M. 25 Pf. 2. Thl. apart brosch. n. 1 M. 50 Pf. — Lehrerin, Die, in Schule und Haus. Centralorgan für die Interessen der Lehrerinnen und Erzieherinnen im In- und Auslande. Herausgegeben von M. Loeper-Housselle. 1. Jahrg. 1884/85. (12 Hefte.) 1. Hft. gr. 8. Berlin, Th. Hofmann. Vierteljhrlich n. 1 M. 25 Pf. — Encyklopädie des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens, herausgegeben von K. A. Schmid. 6. Bd. 2. Abth. 2. Aufl. gr. 8. Leipzig, Fues' Verlag. n. 6 M. [S. ob. Bd XX S. 311.] — Jahresbericht, Pädagogischer, von 1883. Herausgegeben von F. Dittes. 36. Jahrg. gr. 8. Leipzig, F. Brandstetter. n. 10 M. — Klassiker, Pädagogische. Herausgegeben von G. A. Lindner. 14. Bd. gr. 8. Wien, A. Pichler's Wittwe und Sohn. 4 M. 50 Pf., geb. n. 5 M. Inhalt: J. L. Vives' ausgewählte Schriften. Aus dem Lateinischen übersetzt und mit einleitenden Abhandlungen über Vives' Leben und Werke, herausgegeben von J. Wychgram. [S. ob. Bd. XIX S. 508.] — Beumer, W., Erziehungsspiegel. Eine pädagogische Anthologie. 4. Aufl. 8. Detmold, Meyer'sche Hofbuchhandlung. Geb. n. 2 M. 25 Pf. — Coordes, G., Pädagogische Blätter. Allgemeine Erziehungslehre in Aussprüchen bedeutender Pädagogen alter Zeiten und Völker. 2. Aufl. Frankfurt a. M., H. Grobel. n. 1 M. 20 Pf. — Köhler, W., In bunter Reihe. Pädagogische Abhandlungen. 8. Breslau, Priebatsch's Buchhandlung. n. 1 M. — Niemeyer, E., Schulreden. Neue Folge. 8. Berlin, Friedberg und Mode. n. 1 M. — Bock, E., Schulkunde. Evangelische Ausgabe. 2 Bde. gr. 8. Breslau, F. Hirt's Verlag. n. 4 M. 50 Pf., in 1 Bd. geb. n. 5 M. 50 Pf. Inhalt: 1. Allgemeines. n. 2 M. 2. Spezielle Unterrichtslehre. n. 2 M. 50 Pf. — Dasselbe, Katholische Ausgabe. 2 Bde. gr. 8. Ebda. n. 4 M. 50 Pf., in 1 Bd. geb. n. 5 M. 50 Pf. — De Dominicis, S. F., Studii di pedagogia. 8. Mailand, Trevisini. 2 l. 25 c. — v. Stein, L., Die innere Verwaltung. 2. Hauptgebiet. Das Bildungswesen. 3. Thl. 1. Heft. Die Zeit bis zum 19. Jahrhundert. gr. 8. Stuttgart, J. G. Cotta'sche Buchhandlung. n. 10 M. [S. ob. Bd. XX S. 314.] — Paulsen, F., Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart. gr. 8. Leipzig, Veit und Co. n. 16 M. — Schuricht, H., Geschichte der deutschen Schulbestrebungen in Amerika. gr 8. Leipzig, F. Fleischer. n. 3 M. — Monatsschrift für christliche Volksbildung. Herausgegeben von Alexi, Cuno, C. Fulda etc. 2. Jahrg. 1884/85. (12 Hefte.) 1. Heft. gr. 8. Barmen, D. B. Wiemann. pro cplt. n. 3 M. — Vereinstag, Der zweite, des Vereines für christliche Volksbildung in Rheinland und Westfalen am 16. Juni 1884 zu Köln. [Verhandlungen — Festreden.] gr. 8. Barmen, D. B. Wiemann. n. 40 Pf. — Paedagogium. Monatsschrift für Erziehung und Unterricht. Herausgegeben von F. Dittes. 7. Jahrg. 1884/85. 1. Heft. gr. 8. Leipzig, J. Klinkhardt. Halbjährlich n. 4 M. 50 Pf. — Schulanzeiger, Schwäbischer. Red.: L. Bauer. 3. Jahrg. 1884/85. (15 Nrn.) Nr. 1. gr. 8. Augsburg, B. Schmid'sche Verlagsbuchhandlung. pro complet baar 1 M. 80 Pf. — Schulgesetz-Sammlung, Deutsche. Redigirt v. R. Schillmann. 13. Jahrg. 1884. Nr. 40. 4. Berlin, L. Oehmigke's Verlag. Vierteljährlich n. 2 M. 25 Pf. — Schulzeitung, Deutsche. Redigirt von R. Schillmann. 14. Jahrg. 1884. Nr. 40. L. Oehmigke's Verlag. Vierteljährlich n. 1 M. 50 Pf. — Hase, E., Die Psychologie als Grundwissenschaft der Pädagogik. 8. Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung. n. 1 M. 50 Pf. — Free, H., Unsere 8 Schuljahre. Theorie und Praxis des Unterrichts nach Comenius' Grundsätzen. 2.—8. Schuljahr. gr. 8. Bernburg, J. Bacmeister. n. 2 M. — Rein, W., A. Pickel und E. Scheller, Theorie und Praxis des Volkschulunterrichts nach Herbart'schen Grundsätzen. VII. Das 7. Schuljahr. gr. 8. Dresden, Bleyl und

Kämmerer. n. 2 M. 80 Pf. — IV. Das 4. Schuljahr. 2. Aufl. gr. 8. Ebda. n. 2 M. 80 Pf. [S. ob. Bd. XX S. 315.] — Beckh, H., Lehrbuch der evangelischen Volksschulkunde. gr. 8. Stuttgart, C. Krabbe. n. 4 M., geb. baar 4 M. 50 Pf. — Unterrichtssprache, Die, unserer Volksschule. Ein Beitrag zur Lösung einer viel discutirten Frage. Von ***, Volksschullehrerin. gr. 8. Prag, F. Rziwnatz. n. 1 M. 20 Pf. — Schulze, G., Die neueste französische Volksschule im Lichte der Weltausstellung zu Amsterdam. Ein Spiegelbild. gr. 8. Neuwied, Heuser's Verlag. 60 Pf. — Jahresheft, 16., des Vereins schweizerischer Gymnasiallehrer. gr. 8. Aarau, H. R. Sauerländer. n. 2 M. — Bird, C., Higher education in Germany and England. 8. London, Paul Trench and Co. 2 sh. 6 d. — Festgaben zum 25jährigen Jubiläum des Gymnasiums und Realgymnasiums zu Landsberg a. W., dargebracht von ehemaligen Schülern und Lehrern. 4. Landsberg a. W., F. Schaeffer u. Co. n. 3 M. — Festschrift zur 25jährigen Jubelfeier des Gymnasiums und Realgymnasiums zu Landsberg a. W. Landsberg a. W., F. Schaeffer u. Co. n. 2 M — Biese, R., Psychologische Satz- und Denklehre. Für die Oberstufe höherer Lehranstalten. 8. Barmen, H. Klein. Cartonirt n. 60 Pf. — Hochschulen-Kalender, Fromme's österreichischer, für Professoren und Studirende für 1884/85. Herausgegeben von G. Mann. 16. Wien, C. Fromme, Hofbuchdruckerei. geb. 2 M. 80 Pf. — Kern, F., Zur Reform des Unterrichts in der deutschen Satzlehre. 8. Berlin, Nicolai'sche Verlags-Buchhandlung. n. 1 M. 20 Pf. — Seemüller, J., Die Sprachvorstellungen als Gegenstand des deutschen Unterrichtes. gr. 8. Wien, A. Hölder. n. 1 M. — Beiträge zur Geschichte und Statistik des Taubstummen-Bildungswesens in Preussen. gr. 8. Berlin, Besser'sche Buchhandlung. n. 3 M. — Oehlwein, R., Die natürliche Zeichensprache der Taubstummen und ihre psychische Bedeutung. 3. Aufl. gr. 8. Weimar, H. Böhlau. n. 1 M. 20 Pf.

Recensionen-Verzeichniss.

Strassburger Abhandlungen zur Philosophie. (Dtsche. Litztg. 47 v. R. Eucken.)
Aristotelis de anima, rec. W. Biehl. (Dtsche. Litztg. 42 v. F. Susemihl; L. C. 48 v. W(o)hlr(a)b.)
Arréat, La morale dans le drame. (L. C. 47.)
Bacon, L., Kleinere Schriften von Fürstenhagen. (Dtsche. Litztg. 37 v. P. Natorp; Literar. Merkur 5, 2 v. L. A. Rosenthal.)
Bain, A., Practical essays. (Dtsche. Litztg. 44 v. E. Laas.)
Bastian, Allgemeine Grundzüge der Ethnologie. (L. C. 44; Deutsche Litztg. 45 v. G. Glogau.)
Bergk, Fünf Abhandlungen zur Geschichte der griechischen Philosophie und Astronomie. (L. C. 46.)
Bilharz, A., Erleuterungen zu Kant's Kritik der reinen Vernunft. (Dtsche. Litztg. 42 v. Vaihinger.)
Bise, G., Die Elemente der Psychologie und Logik. (Schulbl. der Prov. Brandenburg 11. 12.)
Bruns, Leo, Lucrez-Studien. (L. C. 47.)
Buchholtz, G., Der Logosbegriff des Johannes Scotus Erigena. (Dtsche. Literaturztg. 35 v. Bouwetsch.)
Carriere, Die Poesie. (Bl. f. d. bayer. Gymnasialw. 20, 9 v. Koch.)
Cebetis tabula ed Barone. (Berl. Philol. Wochenschr. 46 v. K. K. Müller.)
Cesca, Dr. G., Storia e dottrina del criticismo. Cenni. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 8, 4.)

Clovis Bevilaqua, A., Philosophia positiva no Brasil. (Revista de loce studios livres 22, v. Teixeira Bastos.)
Cohen, Das Princip der Infinitesimal-Methode. (Z. f. Math. u. Physik 5 v. S. Günther.)
Commentaria in Aristotelem Graeca vol. XXIII p. IV: Anonymi in Aristotelis Sophisticos elenchos paraphrasis ed. M. Hayduck. (Philol. Wochenschr. 45.)
Commer, E., System der Philosophie. 2. Abth. (Dtsche. Literaturztg. 44 v. G. Glogau.)
Denis, M. J., De la philosophie d'Origène. (Dtsche. Literaturztg. 34 v. P. Böhringer.)
Dunard Desormeaux, F., Réflexions et pensées. (Dtsche. Litztg. 43 v. Th. Weber.)
Dunard Desormeaux, F., Études philosophiques. (Dtsche. Litztg. 43 v. Th. Weber.)
Eichhorst, C., Die Persönlichkeit des Gottes. (Dtsche. Literaturztg. 46 v. O. Pfleiderer.)
Engel, G., Aesthetik der Tonkunst. (Dtsche. Litztg. 42 v. Stumpf.)
Essen, E., Ein Beitrag zur Lösung der Aristotelischen Frage. (Dtsche. Litztg. 45 v. E. Heitz; Philol. Wochenschr. 45 v. F. Susemihl.)
Fetzer, C. A., Philosophische Leitbegriffe. (Dtsche. Literaturztg. 46 v. R. Lehmann.)
Fiske, J., Evolution und Religion. (Dtsche. Litztg. 43 v. G. v. Gizycki.)
Fowler, Progressive morality. (Academy 653 v. Edith Simcox.)
Frank, System der christlichen Sittlichkeit. (Dtsche. Literaturztg. 34 v. J. Gottschick.)
Frohschammer, Die Philosophie als Idealwissenschaft. (Deutsche Literaturztg. 39.)
Goebel, J., Ueber tragische Schuld und Sühne. (L. C. 47.)
Harpf, A., Die Ethik des Protagoras. (Voss. Ztg. I. Beil. 473; L. C. 42 v. W(o)hlr(a)b; Gött. gel. Anz. 19 v. Natorp; Vierteljschr. f. wiss. Philos. 8, 4.)
Hettner, H., Kleinere Schriften. (Dtsche. Litztg. 36 v. E. Schmidt.)
Hoyer, R., De Antiocho Ascalonita. (Dtsche. Litztg. 36 v. Ed. Wellmann.)
I. Kant's Kritik der reinen Vernunft. (Dtsche. Litztg. 42 v. H. Vaihinger.)
v. Kirchmann, Ueber die Anwendbarkeit der mathematischen Methode auf die Philosophie. (Z. f Math. u. Physik 5 v. M. Noether.)
Koch, J. L. A., Grundriss der Philosophie. (Dtsche. Literaturztg. 47 v. G. Simmel.)
Liebmann, O., Die Klimax der Theorien. (Deutsche Literaturztg. 34 v. H. Siebeck.)
Lippert, Geschichte der Familie. (Vierteljschr. f. Volkswirthsch. 84, 2 v. E. Wiss.)
Mehliss, Volkschulkunde, (Schulbl. d. Prov. Brandenb. 11, 12.)
Morawski, K., Zdriejéw odrodzenia w Polske. (Dtsche. Literaturztg. 33 v. A. Horawitz.)
Natorp, P., Forschungen zur Geschichte der Erkenntnissprobleme im Alterthum. (Dtsche. Litztg. 38 v. E. Wellmann.)
Obermann, Ueber die philosophische Propädeutik etc. (L. C. 46.)
Oppel, K., Das Buch der Eltern (Die Lehrerin 2 v. B. v. d. Lage.)
Ostermann u. Wegener, Lehrbuch der Pädagogik. (Schulbl. d. Prov. Brandenb. 11, 12.)
Peipers, D., Ontologia Platonica. (Dtsche. Litztg. 33 v. E. Heitz.)
Pesch, Die grossen Welträthsel. (Historisch-politische Blätter 94; L. C. 48.)
Plotini Enneades vol. II ed. R. Volkmann. (L. C. 48.)
Plümacher, Der Pessimismus. (L. C. 45.)

Pünjer, B., Geschichte der christlichen Religionsphilosophie. Bd. 2. (Prot. Kirchenztg. 47 v. H. Holtzmann.)
Roehrich, E., Theorie de l'éducation. (Deutsche Literaturztg. 46 v. E. v. Sallwürk.)
Rothenbücher, Handbuch der Moral. (Dtsche. Litztg. 33 v. G. v. Gizycki.)
Sander, F., Lexikon der Pädagogik. (Dtsche. Litztg. 36 v. C. Andreae.)
Schasler, M., Ueber dramatische Musik. (Neue Berl. Musikzeitung 43 v. R. Musiol.)
Schmidt-Warneck, Die Sociologie Fichte's. (Gött. gel. Anz. 22 v. E. Laas.)
Schneider, O, Die psychologische Entwickelung des Apriori. (Dtsche. Litztg. 39 v. G. Glogau.)
Schröder, L. v., Pythagoras und die Inder. (Dtsche. Literaturztg. 38 v. R. Garbe; L. C. 45 v. A. W(eber).)
Schubert-Soldern, R. v., Ueber Transscendenz des Objects und Subjects. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 8, 4 v. R. Willy.)
Siciliani, Rinovamento e filosofia internazionale. (L. C. 43.)
Spinozae opera ed. v Vloten. Vol. II. (L. C. 45.)
Staudinger, F., Noumena. (Dtsche. Litztg. 36 v. E. Laas.)
Stein, L. v., Das Bildungswesen im Mittelalter. (Z. f. Math. u. Phys. 6 v. Cantor.)
Stein, L. v., Die innere Verwaltung. (Philol. Wochenschr. 40 v. Hartfelder.)
Stern, A., Ueber die Beziehungen Chr. Garve's zu Kant. (L. C. 43; Dtsche. Litztg. 44 v. J. Rehmke.)
Stobaei, Joannis, Anthologii libri duo priores rec. C. Wachsmuth. (Dtsche. Litztg. 33 v. E. Hiller.)
Strümpell, Grundriss der Psychologie. (Pädagog. Literatur-Anzeiger 1 v. Zwick; Jahrb. f. Philol. u. Pädagogik 8—9 v. M. Jahn.)
Ufer, Vorschule der Pädagogik Herbart's. (Schulbl. der Provinz Brandenburg 11. 12.)
Veyder-Malberg, v., Ueber die Einheit aller Kraft. (L. C. 48.)
Walsemann, Das Interesse. (Schulbl. f. d. Prov. Brand. 11, 12.)
Wolff, H., Gemüth und Charakter. (Schulbl. f. d. Prov. Brand. 11, 12.)
Wundt, Logik. (Z. f. Math. u. Physik 5 v. Cantor.)
Internationale Zeitschrift für allgemeine Sprachwissenschaft I, 1. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 8, 4 v. L. Tobler.)

Aus Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Gegründet von J. H. v. Fichte, redigirt von H. Ulrici und A Krohn. Halle, C. E. M. Pfeffer (R. Stricker). Neue Folge. Bd. 85. Heft 2. H. Fischer, Lessing's Philosophie. — Dr. R. Wahl, Prof. Bilfinger's Monadologie und prästabilirte Harmonie in ihrem Verhältniss zu Leibniz und Wolf. — Dr. G. H. Schneider, Die psychologische Ursache der Contrast-Erscheinungen. — Dr. G. Neudecker, Der Satz vom Widerspruch kein „Naturgesetz" unseres Denkens. — H. Bender, Die Substanz als Ding an sich. — Dr. E. König, Ueber den Begriff der Objectivität bei Wolf und Lambert mit Beziehung auf Kant. — Neu eingegangene Schriften. — Bibliographie.

Revue philosophique de la France et de l'Étranger. Dir. par Th. Ribot. Paris, G. Baillière et Co. 1884. Nr. 11. G. Tarde, Qu'est ce qu'une société? — L. Arréat, Un athée idéaliste. — G. Pouchet, La biologie aristotélique. — Revue générale: B. Perez, Les théories de l'éducation. — Analyses et comptes rendus: Stricker, Physiologie des Rechts. — Kussmaul, Les troubles de la parole. — L. Strümpell, Grundriss der

Psychologie. — Notices bibliographiques: F. Bouillier, Etudes familières de psychologie et de morale. — Bernheim, De la suggestion dans l'état hypnotique et l'état de veille. — H. de Varigny, Recherches expérimentales sur l'excitabilité électrique des circonvolutions cérébrales. — L. Bourdeau, Les forces de l'industrie. — A. Bain, Practical Essays. — Büchner, Force et matière. — Malgalhaes, Estudus sobre physiologia et pathologia da memoria. — Revue des périodiques: Brain, A journal of neurology. — The Journal of mental science. — Proceedings of the Society for psychical Research. — Archives de neurologie. — Archives italiennes de biologie. — La Critique philosophique etc. — Nr. 12. Ch. Richet, La suggestion mentale et le calcul des probabilités. — F. Paulhan, Croyance et volonté. — Notes et discussions: S. Stricker, Note sur les images motrices. — Analyses et comptes rendus: Amiel, Fragments d'un journal intime. — A. Giraud-Teulon, Les origines du mariage et de la famille. — L. Arréat, La morale dans le drame, l'épopée et le roman. — P. von Gizycki, Einleitende Bemerkungen zu einer Untersuchung über den Werth der Naturphilosophie des Epikur. — Revue des périodiques étrangers: Rivista di filosofia scientifica. — La filosofia delle scuole italiane. — La nuova Scienza. — Rassegna critica. — Revista de España.

La Filosofia delle scuole italiane. Rivista bimestrale dir. da T. Mamiani. Roma, Salviucci. Anno XV. Vol. XXX. desp. 1a. L. Ferri, Le malattie della memoria e la sostanzialità dell' anima. — P. Ragnisco, La teleologia nella filosofia moderna. — G. Zuccante, Del determinismo di John Stuart Mill. — T. Mamiani, Due codicilli d'un testamento. — T. Ronconi, Della memoria. — T. Mamiani, Della morale evoluzionista. — Bibliografia: F. Bouillier. — Recenti pubblicazioni. — disp. 2a. G. Zuccante, Del determinismo di John Stuart Mill. — R. Benzioni, Il libro postumo di A. Rosmini su le categorie e la dialettica. — T. Mamiani, E. Kant per C. Cantoni. — Bibliografia: A. Conti. — Notizie. — Periodici di filosofia. — Rencenti pubblicazioni.

La Nuova Scienza. Rivista dell' Istruzione Superiore dell' avv. Prof. Enrico Caporali. Todi, 1884. Anno I. Fascicolo I. Gennaio-Febbraio-Marno. Due Parole di Prefazione. — L'odierno pensiero italiano. — La formola pitagoria della cosmica evoluzione. — L'evoluzione anticlericale italiana. — Note filosofische delle singole scienze. — Notizie bibliografiche. — Variétà. L'evoluzione della scrittura. — Fasc. II. Aprile-Maggio-Giugno. Il Benvenuto digli scienziati a noi. — L'Odierno pensiero Italiano. — La formola pitagorica della cosmica evoluzione. — L'evoluzione anticlericale germanica confrontata con l'italiana. — Note filosofiche delle singole scienze. — Notizie bibliografiche. — Varietà. — Fasc. III. Luglio-Agosto-Settembre. Attenzione degli Scienziati alla Nuova Scienza. — L'Odierno pensiero Italiano. — La formala pitagorica della cosmica evoluzione. — L'evoluzione anticlericale francese. — Note filosofiche delle singole scienze. — Notizie bibliografiche. — Varietà.

Druck von P. Neusser in Bonn.

Von

J. H. von Kirchmann,

gestorben am 20. October 1884.

erschien im unterzeichneten Verlage:

Die Lehre vom Wissen als Einleitung in das Studium philosophischer Werke. 3. verbesserte Auflage. 75 Pfg.

Die Grundbegriffe des Rechts und der Moral als Einleitung in das Studium rechtsphilosophischer Werke. 2. Auflage. 1 M. 25 Pfg.

Ueber den Communismus der Natur. Ein Vortrag, gehalten im Berliner Arbeiter-Verein 1866. 3. Auflage. 60 Pfg.

Die Bedeutung der Philosophie. Ein Vortrag, gehalten in Berlin. 30 Pfg.

Ueber das Princip des Realismus. Ein Vortrag, gehalten in der Philosophischen Gesellschaft in Berlin. 1 M. 20 Pfg.

Ueber die Wahrscheinlichkeit. (Aus den Verhandlungen der Philosophischen Gesellschaft in Berlin. 1 M. 20 Pfg.

Ueber den Streit der Systeme innerhalb der Philosophie. (Verhandlungen der Philosophischen Gesellschaft in Berlin. Heft 4.) 1 M. 20 Pfg.

Ueber die neueste Schrift E. v. Hartmanns: Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. (Verhandlungen der Philosophischen Gesellschaft in Berlin. Heft 13. 14.) 2 M. 40 Pfg.

Ueber die Gegenständlichkeit der in den Sinneswahrnehmungen enthaltenen Eigenschaften der Dinge. (Verhandlungen der Philosophischen Gesellschaft in Berlin. Heft 16. 17.) 2 M. 40 Pfg.

Die besondere Natur des öffentlichen Rechts. (Verhandlungen der Philosophischen Gesellschaft in Berlin. Heft 19.) 1 M. 20 Pfg.

GEORG WEISS, Verlag in Heidelberg.

In meinem Verlage erschien soeben:

Melzer, Dr. Ernst, Goethe's philosophische Entwickelung. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie unserer Dichterheroen. gr. 8°. 72 S. VII. Preis 1 Mark.

Neisse. **Josef Graveur's Verlag,**
Gustav Neumann.

Für Schriftsteller wissenschaftlicher Richtung,

welche ihre Werke selbst verlegen wollen, empfehlen wir unsere Offizin zur

Druck-Herstellung

derselben in geschmackvoller Ausstattung und gleichzeitig zur Übernahme des

Debits für den Buchhandel

zu sehr günstigen Bedingungen. Vertragsformulare stehen zu Diensten.

Stuttgart. **J. B. Metzler**'sche Buchhandlung und Buchdruckerei.

Buchdruckerei von P. Neusser in Bonn.

B1 C. 994 1 2

Philosophische Monatshefte.

Unter Mitwirkung

von

Dr. F. Ascherson,

Custos an der Universitäts-Bibliothek zu Berlin.

sowie mehrerer namhaften Fachgelehrten

redigirt und herausgegeben

von

C. Schaarschmidt.

FOREIGN BODL:LIBRARY PERIODICALS

XXI. Band.

IV. u. V. Heft.

HEIDELBERG,

Verlag von Georg Weiss.

1885.

Man bittet die Anzeigen auf der Rückseite dieses Blattes zu beachten.
Hierzu eine Beilage: Antiquar-Katalog von Simmel & Co. in Leipzig.

Die **Philosophischen Monatshefte** erscheinen in Bänden von 10 Heften à 4 Druckbogen. Es wird in der Regel monatlich ein Heft oder zweimonatlich ein Doppelheft ausgegeben. Der Abonnementspreis beträgt 12 Mk. für den Band; einzelne Hefte werden zum Preise von 2 Mk. verkauft. Bestellungen nehmen alle Buchhandlungen entgegen.

Manuscriptsendungen, sowie etwaige auf den Inhalt der Zeitschrift bezügliche Anfragen oder Bemerkungen wolle man an den Unterzeichneten direct nach Bonn adressiren, Recensions-Exemplare gleichfalls; letztere event. auch an die Verlagshandlung.

Inhalts-Verzeichniss.

Heft IV u. V.

	Seite
Ueber den Raum der Wahrnehmung. I. Von *Th. Lipps* . . .	193—234
Die Philosophie Boström's und ihre Selbstauflösung von *J. Borelius*	235—243
Das Gebäude des Wissens von *R. Grassmann*. Bd. III. IV. V. Rec. von *L. Weis*	243—260
Lessing's Weltanschauung von *G. Spicker*. Rec. von *A. Lasson*	261—276
Wilh. Wundt's irrthümliche Auffassung von Hume's und Kant's Seelenbegriff von *E. Wille*	276—284
Analyse der reinen Naturwissenschaft Kant's. Bespr. von *J. Witte*	284—288
Litteraturbericht. (*Schneider, G. H.*, Der thierische Wille von *Fr. v. Baerenbach*; *Schwerdtschlager, J.*, Kant und Helmholtz; *Focke, R.*, Ueber das Wesen der Seele; *Müller, Moritz*, Die Fortsetzung unseres Lebens im Jenseits; *Fraser, A. C.*, Selections from Berkeley; *Secchi, A.*, Die Grösse der Schöpfung; *Schuppe, W.*, Das metaphysische Motiv und die Geschichte der Philosophie im Umrisse; *Kirchner, Fr.*, Katechismus der Geschichte der Philosophie 2. Aufl. Angez. v. d. Red.; *Gutberlet, C.*, Ethik und Naturrecht von *B. Münz*; *Bax, E. B.*, Kants Prolegomena and metaphysical Foundations of natural science, v. d. Red.; *O. Plumacher*, Der Kampf ums Unbewusste; *Derselbe*, der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart; *Köber, R.*, das philosoph. System Ed. v. Hartmanns v. *Fr. Kirchner*; *Runze, G.*, Grundriss der evangelischen Glaubens- und Sittenlehre v. *Derselben*	289—305
Neu eingegangene Schriften	305—306
Bibliographie von Dr. *F. Ascherson*	306—314
Recensionen-Verzeichniss	315—317
Aus Zeitschriften	317—320
Preisschrift der kgl. Dänischen Akademie der Wissenschaften . .	320
Miscelle	320

FOREIGN
BODL:LIBR
PERIODICALS

Ueber den Raum der Gesichtswahrnehmung.

I.

Die Einordnung der Gesichtseindrücke in das Sehfeld.

Die Thatsache, um deren Erklärung es sich in diesem Abschnitt handelt, lässt sich in zwei zerlegen, die ich in folgenden beiden Sätzen formulire.

1. Die wahrgenommene Entfernung irgend zweier dem Sehfelde eines Momentes angehöriger Punkte wächst und nimmt ab mit der wirklichen Entfernung der zugehörigen Bildpunkte innerhalb der Netzhaut.

2. Irgend welche zwei Punkte des Sehfeldes werden in annähernd gleicher Entfernung von einander wahrgenommen, wenn die zugehörigen Bildpunkte auf der Netzhaut gleich weit von einander entfernt sind; oder was dasselbe sagt, Objecte werden (bei gleicher Lage zum Auge) annähernd gleich gross gesehen, auf welchem Theile der Netzhaut auch sie sich abbilden mögen.

Zur Erklärung der beiden Sätze füge ich erstens hinzu, dass ich unter Bildpunkten herkömmlichermassen die Punkte der Netzhaut verstehe, auf denen sich die objectiven Punkte abbilden. Ich mache zweitens auf den Unterschied aufmerksam, der zwischen wahrgenommener und geschätzter Entfernung von Punkten, bezw. Ausdehnung von Objecten, besteht. Wir schätzen wahrgenommene Entfernungen und Ausdehnungen um so grösser, je weiter weg vom Auge wir sie (in Gedanken) verlegen. Diesen Unterschied der Schätzung können wir indessen eliminiren. Wir brauchen nur vorauszusetzen, dass alle Punkte und Objecte in gleiche Entfernung vom Auge verlegt, also auf eine und dieselbe Kugelfläche „projicirt" werden. Nennen wir die Entfernungen und Aus-

dehnungen nach dieser Projection „scheinbare" Entfernungen und Ausdehnungen, so können wir unsere obigen Thatsachen auch kurz so formuliren, dass wir sagen, die scheinbaren Entfernungen und Ausdehnungen wachsen mit den Entfernungen der zugehörigen Bildpunkte bezw. den Ausdehnungen der zugehörigen Bilder innerhalb der Netzhaut, und sind von der Stelle der Netzhaut, der sie angehören, hinsichtlich ihrer Grösse unabhängig.

Die erste der beiden Thatsachen nun erklärt sich meiner Anschauung zufolge daraus, dass benachbartere Netzhautpunkte im Durchschnitt häufiger von objectiv gleichen, entferntere häufiger von objectiv verschiedenen Reizen getroffen werden. Aus der dieser objectiven Gleichheit und Verschiedenheit der Reize entsprechenden qualitativen Gleichheit oder Verschiedenheit der zugehörigen Eindrücke oder Empfindungen ergeben sich im Laufe der Zeit constante Zusammenordnungen der Eindrücke benachbarter, und constante Sonderungen der Eindrücke entfernterer Netzhautpunkte.

Die zweite Thatsache erklärt sich, wenn wir den Umstand hinzunehmen, dass im Allgemeinen gleich weit entfernte Punkte der Netzhaut gleich oft von objectiv gleichen, bezw. von objectiv verschiedenen Reizen getroffen werden.

Beim Versuch, diese Behauptungen zu beweisen, gehe ich aus vom Begriff der Lokalzeichen. Welche Stelle des Sehfeldes wir einem Eindruck in unserer Wahrnehmung anweisen, dies hängt nicht ab von unserm Belieben. Vielmehr sind wir zu jeder „Lokalisation" eines Eindrucks durch den wirklichen Ort des Gegenstandes, von dem der Eindruck ausgeht, gezwungen. Nun können wir durch keine Eigenthümlichkeit von Objecten zu irgend etwas gezwungen werden, wenn dieselbe für uns gar nicht vorhanden ist oder sich uns in keiner Weise bemerkbar macht. Es muss also in jedem Eindruck der wirkliche Ort des Objectes sich uns, d. h. dem Auge und durch's Auge dem wahrnehmenden Organ oder der Seele irgendwie verrathen. Der Ort kann sich uns aber verrathen lediglich durch Vermittelung der Netzhautpunkte. Ein objectiver Punkt bildet sich je nach seinem Ort auf dieser oder jener Stelle der Netzhaut ab. Ein Unterschied der Eindrücke,

der von diesem Unterschied der Netzhautstellen unabhängig wäre, und doch ebenso gesetzmässig mit dem Unterschied der Orte, von denen die Eindrücke herkommen, zusammenhinge, besteht nicht. Nur also, wenn die Netzhautstelle, auf die ein Eindruck geschieht, diesem Eindruck, sei es direkt oder indirekt, irgend welche Eigenthümlichkeit verleiht, die ihn von Eindrücken anderer Netzhautstellen unterscheidet, ist das mit objectiver Nöthigung geschehende Lokalisiren begreiflich. Jene Eigenthümlichkeit nun nennen wir das Lokalzeichen der dem Netzhautpunkte zugehörigen Eindrücke, oder kürzer das Lokalzeichen des Netzhautpunktes.

Soweit ist der Begriff der Lokalzeichen ein berechtigter und nothwendiger. Es fragt sich aber, wie die Lokalzeichen näher bestimmt werden können, bezw. wie sie näher bestimmt werden müssen, wenn sie nicht nur irgend welche Einordnung der Eindrücke ins Sehfeld, sondern diejenige, die wir thatsächlich vollziehen, verständlich machen sollen.

Wir unterscheiden zunächst zwei mögliche Anschauungen. Entweder die Lokalzeichen haften an den Eindrücken der verschiedenen Netzhautstellen ursprünglich und unmittelbar, sei es dass ihnen eine verschiedene chemische Beschaffenheit der Netzhautstellen zu Grunde liegt, oder ein Unterschied der peripherischen Einlagerung der Nerven, oder endlich eine Verschiedenheit des centralen Verlaufs derselben sie bedingt oder aber sie bestehen in irgend welchen Elementen, die erst durch den Gebrauch der Augen entstanden sind und zu den Eindrücken sich hinzugesellt haben. Jene Anschauung wollen wir als nativistische, diese als genetische bezeichnen.

Von beiden Anschauungen erhebt naturgemäss die letztere die höheren Ansprüche. Indem sie die Lokalzeichen entstanden sein lässt, nimmt sie die Verpflichtung auf sich, zu zeigen, wie sie entstanden sein können. Dies veranlasst mich, hier von der Kritik einer möglichen genetischen Theorie auszugehen. Ich wende mich dann zur nativistischen Anschauung, um schliesslich zu meiner eigenen überzugehen.

„Bewegungen", so heisst das grosse Wort, das in der Raumtheorie so viel erklären soll und so wenig erklärt. Indem ich deutlich zu machen suche, warum meiner An

schauung zufolge Bewegungen in der Theorie des Raumes der Gesichtswahrnehmung gar nichts erklären, fingire ich zunächst eine darauf beruhende rein genetische Erklärung dieses Raumes, ohne zu behaupten, dass die Erklärung genau so bei irgend Jemand sich finde.

Jedermann weiss, dass wir Objecte, die uns irgendwie interessiren, zu fixiren, d. h. so zu betrachten pflegen, dass die ihnen entsprechenden Netzhautbilder auf den gelben Fleck fallen. Wir thun dies, weil der in der Mitte der Netzhaut gelegene Fleck, der jenen Namen führt, so beschaffen ist, dass die durch ihn vermittelten Wahrnehmungen mit besonderer Deutlichkeit und Bestimmtheit von uns aufgefasst und in ihrer Eigenart erkannt werden können. Um ein Object, das erst auf irgend welchem seitlichen Theile der Netzhaut sich abbildete, zur Fixation zu bringen, also sein Netzhautbild auf den gelben Fleck überzuführen, bedarf es aber bestimmter Bewegungen des Auges. Die Bewegungen sind für die verschiedenen seitlichen Netzhautpunkte andere und andere. Haben wir nun die Bewegung, die zur Ueberführung eines seitlichen Eindrucks auf die Netzhautmitte erforderlich ist, ein oder mehrere Male ausgeführt, so knüpft sich eine Vorstellung der Bewegung an jeden Eindruck, der späterhin dieselbe Netzhautstelle trifft. Da die thatsächlich ausgeführte Bewegung eine bestimmte, dem Netzhautpunkte speciell zugehörige war, so muss auch die Vorstellung der Bewegung, die sich an den neuen Eindruck knüpft, eine bestimmte, nur den Eindrücken dieser Netzhautstelle zugehörige sein. Damit erfüllt die Bewegungsvorstellung die erste der Bedingungen, denen ein Lokalzeichen des Auges genügen muss. Ausserdem scheinen aber die verschiedenen Bewegungsvorstellungen auch hinsichtlich ihrer Grösse und Richtung in einer der Anordnung der Netzhautpunkte entsprechenden Weise abgestuft gedacht werden zu müssen. Es hindert dann nichts die Bewegungsvorstellungen als die Lokalzeichen der Gesichtswahrnehmung zu betrachten.

Ich bemerke nun zunächst Folgendes. Wenn eine Empfindung a mit einer Empfindung b zusammengetroffen und in genügend enge Beziehung getreten ist, so kann jedes spätere

a das b reproduciren nnd demgemäss mit ihm verbunden erscheinen. Damit aber nur jedes a die reproducirende Wirkung übe und nicht ebenso eine beliebige Empfindung a_1, a_2 etc., ist erforderlich, dass a etwas Eigenthümliches habe, das es von den a_1, a_2 etc. unterscheide. Es sind sonst die a_1, a_2 eben auch nur wiederholte a, also zur Reproduction des b ebenso gut befähigt. In gleicher Weise nun wird auch der auf eine Netzhautstelle geschehende Eindruck die Vorstellung der Bewegung, die ehemals mit einem Eindruck der gleichen Stelle verbunden war, nur dann ausschliesslich reproduciren, wenn die Eindrücke dieser Stelle etwas von den Eindrücken anderer Stellen Verschiedenes haben. Ist dies nicht der Fall, dann ist nicht einzusehen, warum nicht jeder andere Eindruck dieselbe Wirkung üben, also mit derselben reproductiven Bewegungsvorstellung verbunden erscheinen sollte. Die im obigen angedeutete Theorie der Lokalzeichen setzt also irgend welche von den Netzhautstellen abhängige ursprüngliche Eigenthümlichkeiten der Eindrücke nothwendig voraus. Da auf ihnen in letzter Linie die Lokalisation beruhte, so könnten sie auch schon Lokalzeichen genannt werden. Sie wären nur Lokalzeichen ohne bestimmte Ordnung und systematische Abstufung. Die Ordnung und Abstufung brächten die Bewegungsvorstellungen hinzu.

Das Gleiche gilt natürlich von jeder genetischen Theorie. Irgend welche ursprüngliche von den Netzhautstellen abhängige Verschiedenheiten der Eindrücke sind überhaupt die Grundlage, die kein Versuch der Erklärung des Raumes der Gesichtswahrnehmung entbehren kann, mögen die Verschiedenheiten im Uebrigen wie auch immer gedacht werden. Es hat aber die Annahme solcher Verschiedenheiten auch gar nichts Verwunderliches. Ich denke vielmehr, es wäre ein Wunder zu nennen, wenn die wechselnde Beschaffenheit der Netzhaut, oder die Art der, sei es peripherischen, sei es centralen Einlagerung der einzelnen Nerven in gar keiner Weise psychisch sich bemerkbar machte. Ich denke darum nicht daran, die Nothwendigkeit jener Annahme gegen die Theorie der Bewegungsvorstellungen ins Feld zu führen. Diese Nothwendigkeit darf nur nicht übersehen werden.

Dagegen scheinen mir folgende Punkte gegen die Theorie zu sprechen bezw. sie völlig unmöglich zu machen.

1. Wir suchen, wie oben gesagt, die Eindrücke von Objecten auf den gelben Fleck überzuführen, weil wir dadurch deutlichere und mit grösserer Bestimmtheit auffassbare Bilder gewinnen. Dieser Erfolg setzt aber die fertige Lokalisation bereits voraus. Ohne Zweifel ist die Deutlichkeit und Bestimmtheit bedingt durch den besonderen Reichthum des gelben Flecks an perceptionsfähigen Elementen. Aber nicht der Reichthum als solcher trägt dazu irgend etwas bei. Die Eindrücke, die auf die einzelnen Elemente geschehen, müssen auch in der Seele zur Erzeugung eines Bildes sich vereinigen, also in bestimmter Weise zusammenlokalisirt erscheinen. Sie dürfen nicht, die einen mit diesen, die andern mit jenen seitlichen Eindrücken sich räumlich verbinden, es dürfen noch weniger alle Eindrücke überhaupt in einen einzigen Gesammteindruck zusammenfliessen. Das letztere ist aber nothwendig der Fall, so lange noch gar keine Lokalisation, also gar kein räumliches Aussereinander der Eindrücke für die Wahrnehmung besteht: es fehlen nicht nur die besonders deutlichen und mit besonderer Bestimmtheit auffassbaren Bilder, sondern es ist überhaupt von Bildern noch keine Rede. Und wenigstens das erstere muss jederzeit als möglich angenommen werden, wenn man vor der geordneten Lokalisation auf Grund der Bewegungsvorstellungen eine beliebige ungeordnete vorhergehen lässt. In jedem Falle können aus der Tendenz deutlicher und bestimmter zu sehen und aufzufassen die ursprünglichen Bewegungen, auf denen die Lokalisation beruhen soll, sich nicht ergeben.

Wie ist dann aber das Zustandekommen solcher lokalisirender Bewegungen überhaupt denkbar? Darauf kann man folgendermassen antworten. Mögen wir jetzt durch das Interesse der Deutlichkeit und bestimmten Auffassbarkeit zur Ausführung der Bewegungen getrieben werden, so kann doch ursprünglich ein anderes Interesse zu Grunde gelegen haben. Nicht nur deutlichere Bilder ergibt die Netzhautmitte, sondern sie verleiht auch jedem einzelnen Netzhauteindruck eine besondere Stärke oder Helligkeit. Die Punkte der Netzhaut-

mitte sind reizbarer als die seitlichen Punkte, und dies macht, dass jeder Eindruck, der von einem seitlichen Punkt auf die Netzhautmitte übergeführt wird, an Intensität gewinnt. Das Streben nach dieser grösseren Intensität ist für die in Rede stehenden Augenbewegungen das ursprüngliche Motiv.

Sehen wir uns diese Anschauung etwas näher an. Ich liess eben die Möglichkeit offen, dass vor der geordneten Lokalisation durch Augenbewegungen eine andere ungeordnete vorausging. Diesen Gedanken müssen wir fallen lassen, wenn wir wirklich die Lokalisation der Eindrücke von Grund aus erklären wollen. Es bleibt dann als Ausgangspunkt der Raumconstruction nur der einheitliche „Gesammteindruck", in den alle einzelnen Eindrücke unterschiedslos zusammenfliessen. Da das offen in die Welt blickende Auge jederzeit an allen möglichen Stellen Eindrücke empfängt, so ist vor der Lokalisation nur von solchen Gesammteindrücken und niemals von einem für sich gegebenen Einzeleindruck die Rede. Es kann sich also von vornherein auch nur um Veränderungen in der Intensität dieser Gesammteindrücke handeln. Insbesondere können nur solche Veränderungen die Bewegungen ursprünglich herbeiführen, und es können sich nur an solche Veränderungen die Bewegungsvorstellungen ursprünglich knüpfen.

Es fehlen nun auch solche Veränderungen unter der Voraussetzung der besonderen Reizbarkeit des gelben Flecks nicht. Gesetzt, eine bestimmte seitliche Netzhautstelle wurde irgend einmal durch besonders helles Licht gereizt, so gewann der Gesammteindruck an Helligkeit, sobald das Auge so gedreht wurde, dass jenes helle Licht den gelben Fleck traf. Dagegen verlor er durch die Drehung an Helligkeit, wenn die seitliche Stelle von besonders schwachem Lichte getroffen worden war. Jene Bewegung geschah zunächst, wie wir hier, wo eine consequent genetische Theorie vorausgesetzt ist, annehmen müssen, zufällig. War sie aber öfter zufällig vollzogen worden, so konnte sich eine Tendenz oder eine Gewohnheit sie zu vollziehen herausbilden. Die Tendenz stellte sich ein, sobald der vor der Bewegung bestehende Gesammteindruck wiederkehrte. Natürlich musste der Gesammteindruck etwas Eigenthümliches haben, das machte, dass gerade er,

und nicht ebenso jeder beliebige andere die Tendenz wachzurufen vermochte. Aber dies Eigenthümliche fehlt ihm nicht. In dem Gesammteindruck dominirte der besonders intensive seitliche Eindruck, und zwar sowohl hinsichtlich seiner durch die Beschaffenheit des Reizes bestimmten objectiven, als auch hinsichtlich seiner von der Netzhautstelle abhängigen „subjectiven" Eigenthümlichkeit. — Dass eine solche subjective Eigenthümlichkeit der Eindrücke in jedem Falle angenommen werden müsse, haben wir ja oben gesehen. — Dies doppelte Dominiren des seitlichen Eindrucks in dem Gesammteindruck gab dem letzteren eine objective und subjective Gesammtfärbung, die für die spätere Entstehung der Tendenz zur Ausführung der gleichen Bewegung, oder wenn die Bewegung nicht wirklich ausgeführt wurde, zur Reproduction der entsprechenden Bewegungsvorstellung, als Handhabe dienen konnte.

Damit ist indessen noch nicht viel gewonnen. Die Bewegungstendenz, bezw. Bewegungsvorstellung knüpfte sich an den Gesammteindruck von bestimmter objectiver und subjectiver Färbung. Was aber die Theorie braucht, sind Bewegungstendenzen und Bewegungsvorstellungen, die sich an Einzeleindrücke von bestimmter subjectiver Färbung knüpfen. Es fragt sich, wie sich diese Association aus jener entwickeln könne.

Zunächst nun können sich die Bewegungstendenzen ohne Zweifel von der objectiven Färbung in gewisser Weise losmachen. Gesetzt, sämmtliche Netzhautstellen wurden zu sehr verschiedenen Malen nicht in derselben, sondern in immer anderer Weise und in immer anderen Verhältnissen der Intensität gereizt, doch so, dass jedesmal der auf ein und dieselbe bestimmte Netzhautstelle wirkende Reiz der stärkste war. Es entstanden dann Gesammteindrücke von immer anderer und anderer objectiver Färbung. Zugleich waren freilich auch die subjectiven Färbungen jedesmal andere; aber die letzteren glichen sich doch wiederum insofern, als in allen dieselbe subjective Färbung eines Einzeleindrucks, nämlich des jenem bestimmten seitlichen Netzhautpunkte zugehörigen, dominirte. Mit jedem der Gesammteindrücke verband

sich dieselbe Bewegung. Die Folge war, dass die Bewegung jetzt nicht an einen bestimmten Gesammteindruck gebunden erschien, sondern allen möglichen durch das Dominiren der subjectiven Färbung der bestimmten Netzhautstelle ausgezeichneten Gesammteindrücken angehörte.

Daraus könnte sich nun die Verbindung der Bewegung mit der Färbung des Einzeleindrucks als solcher zu ergeben scheinen. Um die Art und Weise deutlich zu machen, lassen wir jetzt statt des einen zwei Netzhautpunkte hervortreten. Beide haben sie öfter eine besonders intensive Reizung erfahren, während die Reizungen der übrigen Punkte schwächer waren und die Reizungen aller Punkte hinsichtlich ihrer Qualität sich beständig änderten. Nun trafen, nachdem dies geschehen war, irgend einmal die besonders intensiven Reizungen der beiden Punkte zeitlich zusammen. Es dominirten dann in dem Gesammteindruck die den beiden Stellen entsprechenden subjectiven Färbungen; natürlich nicht nebeneinander, sondern so, dass sich daraus eine mittlere subjective Gesammtfärbung ergab. Auf Grund der vorangegangenen Erfahrung hatte sich aber an Eindrücke, in denen die eine subjective Färbung dominirte eine, an die Eindrücke, in denen die andere subjective Färbung dominirte, eine andere Bewegung geknüpft. Entsprechend werden sich an die mittlere Gesammtfärbung, die in gewisser Weise beide in sich vereinigt, also beiden irgendwie ähnlich sein wird, die Tendenzen und Vorstellungen beider Bewegungen in irgend welcher Stärke knüpfen. — Damit wäre dann endlich der Punkt erreicht, wo eine erste Differenzirung des Gesammteindrucks möglich erscheinen könnte. Die Tendenzen zwar werden, wenn sie sich verwirklichen, zur Erzeugung einer mittleren Bewegung zusammentreten. Die Vorstellungen der verschiedenen Bewegungen aber könnten sich in ihrer Verschiedenheit behaupten und indem sie, die eine an dem einen, die andere an dem anderen Bestandtheil der Gesammtfärbung enger haften, den ganzen Eindruck in zwei Eindrücke mit entsprechender Färbung auseinander treiben. Mit den Theileindrücken träten dann die Bewegungsvorstellungen in engere und engere specielle Verbindung.

Hätte in der Weise die Differenzirung einmal begonnen, so könnte sie sich aus gleichen Gründen weiter und weiter fortsetzen. Immer wieder wird es geschehen, dass ein Gesammteindruck oder ein bereits herausgesonderter Theileindruck, weil in ihm Eindrücke mehrerer Netzhautstellen dominiren, mit verschiedenen Bewegungsvorstellungen zugleich sich verbindet. Daraus ergäbe sich jedesmal eine Zerlegung in weitere Theileindrücke. Endlich könnten durch fortgesetzte Differenzirung auch die letzten Theileindrücke, d. h. die den einzelnen Netzhautstellen zugehörigen Einzeleindrücke herausgesondert und ihren Bewegungsvorstellungen speciell zugeordnet erscheinen.

In keiner anderen Weise, als in der hier angedeuteten, scheint mir die Verbindung der Bewegungsvorstellungen mit den Einzeleindrücken, und damit die Lokalisation auf Grund der Bewegungsvorstellungen sich herausbilden zu können, wenn man nämlich keinerlei besondere ursprüngliche Einrichtungen voraussetzt. Ich habe aber gegen die Anschauung zunächst zwei Bedenken vorzubringen, die ich im Folgenden unter 2. und 3. darlege.

2. Zuerst nämlich kann die Frage erhoben werden, ob man denn zur Annahme einer solchen verschiedenen Reizbarkeit der verschiedenen Netzhauttheile, wie sie die Theorie voraussetzen würde, einen thatsächlichen Grund habe. Dabei ist sogleich zu bedenken, dass es gar nicht genügt, wenn der ganze gelbe Fleck sich durch Reizbarbeit vor den seitlichen Theilen auszeichnet. Auch die auf verschiedene Punkte des gelben Flecks geschehenden Eindrücke werden ja verschieden lokalisirt. Auch zwischen ihnen also müssten Unterschiede der Reizbarkeit bestehen. Insbesondere müsste ein Punkt des gelben Flecks hinsichtlich seiner Reizbarkeit alle andern Netzhautpunkte übertreffen; und seine Reizbarkeit müsste so viel grösser sein als die aller andern Punkte, dass vor aller Lokalisation die Ueberführung eines besonders starken Eindruckes auf diesen Punkt nicht nur dem einzelnen Eindruck, sondern dem Gesammteindruck, in welchen er mit andern Eindrücken verschmolz, einen Zuwachs von Helligkeit verleihen konnte, der genügte, die Tendenz zu dieser Ueberfüh-

rung zu motiviren. Ist aber diese Annahme irgendwie gerechtfertigt? Wenn ich eine an sich gleichmässig helle Fläche fixire, bemerke ich dann an den dem gelben Fleck entsprechenden Punkten irgend welchen Unterschied der Helligkeit? Den müsste ich aber doch wohl bemerken, wenn aus der Ueberführung des besonders hellen Eindrucks auf einen dieser Punkte ein irgendwie in Betracht kommender Helligkeitszuwachs des Gesammteindrucks sich ergeben sollte. Im Gesammteindruck vermindert sich ja natürlich der Helligkeitsunterschied [1]).

3. Es kommt aber dazu sofort ein anderes Bedenken. Nur an relativ energische, vermöge ihrer Energie dominirende Einzeleindrücke konnte sich die zugehörige Bewegungsvorstellung speciell knüpfen, und sie knüpfte sich um so sicherer daran, je energischer die Eindrücke waren. Trat dagegen ein Einzeleindruck in einem Gesammteindruck zurück, so bestand erstens kein Grund, ihn auf die Netzhautmitte überzuführen, und zweitens musste die Bewegung, wenn sie trotzdem zu Stande kam, sich vielmehr mit den andern, hervortretenden Einzeleindrücken, als mit ihm verbinden. Nun sind objectiv schwache Lichteindrücke zugleich qualitativ andere Eindrücke als lichtstarke. Die Empfindung der leuchtenden Farbe verwandelt sich bei Abnahme der Intensität des Eindrucks in die Empfindung des Dunkeln, Grauen, Schwarzen. Dunkle Punkte lokalisiren wir aber mit derselben Sicherheit wie helle. Wie geht dies zu? Man kann meinen, die Association der Bewegungen mit den hellen Eindrücken einer bestimmten Netzhautstelle gelte auch für die dunkeln mit, weil sie doch derselben Netzhautstelle angehören, also die gleiche subjective Färbung haben. Aber sie kann für die letzteren doch nur in um so geringerem Grade mitgelten, je grösser der objective Unterschied der dunkeln und der ursprünglich in die Association eingegangenen hellen Eindrücke ist. Angenommen, ein Kind habe alle möglichen weissen,

1) Man vergleiche übrigens die Erörterungen von Schadow in Pflüger's Archiv Bd. XIX, denen zufolge die Empfindlichkeit der Netzhaut an Stellen, die vom gelben Fleck um 30° seitlich liegen, sogar erheblich grösser ist, als am gelben Fleck selbst.

rothen, gelben Rosen gesehen und als Rosen bezeichnen gehört, wird es dann eine schwarze Rose, die es sieht, auch ohne Weiteres als Rose begrüssen? Wird sich ihm, mit andern Worten, die Vorstellung des Wortes Rose bei Betrachtung der schwarzen Rose mit derselben Sicherheit aufdrängen, mit der sie sich bei Betrachtung der andern Rosen einstellt? Ich denke nicht. Das Beispiel ist aber für das, was ich sagen will, nicht einmal besonders günstig gewählt. Die besondere Form der Rose mag sich dem Kinde so sehr aufdrängen, dass es darüber den Farbenunterschied leicht vernachlässigt. Dagegen drängt sich uns der Unterschied der subjectiven Färbungen der Eindrücke verschiedener Netzhautstellen so wenig auf, dass er uns sogar niemals für sich zum Bewusstsein kommt. Darnach scheint zum Mindesten eine geringere Sicherheit in der Lokalisation lichtschwacher Gesichtseindrücke unter Voraussetzung der bestrittenen Theorie statt haben zu müssen. Ja ich meine, die Eindrücke, die wegen ihrer Lichtschwäche niemals hervortreten und darum niemals die Lokalzeichen für sich in Anspruch nehmen konnten, müssten von Rechts wegen immer dabei bleiben, in die stärkeren Eindrücke qualitativ und räumlich zu zerfliessen.

4. Wichtiger indess als diese beiden Bedenken ist mir ein anderes, das sich unmittelbar gegen die Leistungsfähigkeit der Bewegungsvorstellungen richtet. Indem an einen Gesammteindruck, in welchem mehrere Einzeleindrücke gleichzeitig dominirten, die zu diesen gehörigen Bewegungsvorstellungen sich hefteten, sollte sich obiger Erörterung zufolge der Gesammteindruck in Theileindrücke differenziren, mit denen dann die Bewegungsvorstellungen in specielle Verbindung treten konnten. In Wirklichkeit heisst dies aber den Bewegungsvorstellungen mehr zugemuthet als sie leisten können. Und weiter: nehmen wir auch an, es seien vermöge fortgesetzter Differenzirung der Art schliesslich mit allen Einzeleindrücken die ihnen zugehörigen Bewegungsvorstellungen verbunden, so müssten doch diese Vorstellungen wegen der Art ihrer Verbindung mit den Eindrücken als ein wenig geeignetes Mittel erscheinen, den Einzeleindrücken ihre ver-

schiedenen Stellen im Sehfeld zu sichern, oder kurz sie zu lokalisiren.

Ich beginne mit der letzteren Behauptung, setze also zunächst voraus, mit jedem Eindruck sei die zugehörige Bewegungsvorstellung verbunden. Wie ist dann die lokalisirende Leistung genauer zu denken?

Ohne die Bewegungsvorstellungen würden nach Meinung der Theorie die Gesichtseindrücke in einen Gesammteindruck verschmelzen. Die Bewegungsvorstellungen schützen also die Eindrücke vor der Verschmelzung, oder positiv ausgedrückt, sie verleihen ihnen die Fähigkeit, für sich zu bleiben, oder sich in ihrer Selbstständigkeit zu behaupten. Es erhebt sich nun sogleich die Frage, warum dies Fürsichbestehen sich als räumliches darstelle. Wie bringen die Bewegungen ein solches räumliches Fürsichbestehen, oder wie bringen sie das räumliche Aussereinander zuwege? — Natürlich brächten sie gar kein Aussereinander zuwege, wenn sie selbst in eine einzige Bewegungsvorstellung verschmölzen. Liegt es nun in der Natur der Bewegungsvorstellungen, wenn sie nicht verschmelzen, räumlich nebeneinander zu bleiben? Und nöthigen sie, indem sie dies thun, auch die mit ihnen verbundenen Eindrücke zur räumlichen Trennung?

Diese Frage muss ohne weiteres verneint werden. Wohl weiss ich, wenn ich ein optisches Bewegungsgefühl habe, dass mein Auge sich thatsächlich nach oben oder unten, rechts oder links bewegt, oder ein Bildpunkt um diese oder jene Grösse sich verschiebt. Aber die Bewegungsgefühle selbst erscheinen mir nicht in gleicher Weise räumlich nebeneinander gelagert, so dass sie zugehörige Eindrücke in diese räumliche Lagerung mit hineinnöthigen könnten.

Wohl aber liegt es in der Natur der Gesichtseindrücke entweder überhaupt zu verschmelzen oder räumlich nebeneinander zu bleiben. Es besteht eben darin eine wesentliche Eigenthümlichkeit der Gesichtseindrücke im Unterschied von andern, insbesondere den Gehörseindrücken. Gehörseindrücke bestehen, wenn sie nicht verschmelzen, qualitativ nebeneinander. Sie müssen verschmelzen, wenn sie nicht durch ihre Qualitäten geschieden sind. Dagegen gibt es kein Mittel,

gleichzeitige Gesichtseindrücke für sich zu vollziehen, wenn sie nicht räumlich gesondert erscheinen. Diese räumliche Sonderung ermöglicht es dann auch, dass inhaltlich gleiche Eindrücke nebeneinander bestehen. — Woher diese Eigenthümlichkeit der Gesichtseindrücke komme, dafür ist keine weitere Erklärung möglich. Die Natur der Gesichtseindrücke, oder besser die Natur der Seele, bringt es nun einmal so mit sich. So bringt es die Natur der Seele auch mit sich, dass nur aus Reizungen des Ohres Töne, nur aus Reizungen des Auges Farbenempfindungen mit ihren mancherlei qualitativen Besonderheiten und Verhältnissen hervorgehen.

Da es sich aber so verhält, so bleibt für die Bewegungsvorstellungen nur übrig, dass sie den Gesichtseindrücken die Fähigkeit verleihen, überhaupt für sich zu bleiben. Die räumliche Form dieses Fürsichbleibens geht denn aus der Natur der Gesichtswahrnehmung von selbst hervor. Sind aber zu dieser Leistung die Bewegungsvorstellungen geeignet?

Nicht nur auf dem Gebiete des Gesichtssinnes, sondern auch auf anderen Gebieten begegnen wir Verschmelzungen von Einzeleindrücken zu einem unterschiedslosen Gesammteindruck. Jeder aus Partialtönen zusammengesetzte Klang repräsentirt eine solche. Und nicht nur mit den einzelnen Gesichtseindrücken, sondern auch mit jenen Partialtönen sind Bewegungsvorstellungen verbunden. Ich kann keinen für sich erklingenden Ton hören und ihm meine Aufmerksamkeit zuwenden, ohne dass in mir die Bewegung des Stimmapparates, die ich vollziehen müsste, wenn ich selbst den Ton hervorbringen wollte, deutlich reproducirt wird, so wie ich keinen seitlich gelegenen Punkt des Sehfeldes durch die Aufmerksamkeit hervorheben kann, ohne dass die Vorstellung der Bewegung in mir auftaucht, die zu seiner Fixirung erforderlich wäre. Die letztere Bewegungsvorstellung ist zugleich mit einem fühlbaren Impuls zur Ausführung der Bewegung verbunden. Aber auch in dieser Hinsicht stehen die an Tönen haftenden Bewegungsvorstellungen, die wir kurz „akustische" nennen wollen, hinter den optischen nicht zurück. Auch an sie heftet sich ein entsprechender fühlbarer Bewegungsimpuls. — Daneben besteht freilich der Unterschied,

dass die akustischen Bewegungsvorstellungen nicht wie die optischen dem entsprechenden Sinnesorgan angehören. Aber dieser Unterschied kommt hier in keiner Weise in Betracht.

Vermögen nun die Bewegungsvorstellungen, die sich beim Aufmerken auf die für sich erklingenden Töne so deutlich einstellen, auch die Verschmelzung der Töne zu Klängen aufzuheben? Sicher nicht. Es gäbe sonst überhaupt keine Klänge. Die Bewegungsvorstellungen sind also hier zu der Leistung, die sie auf dem Gebiet des Gesichtssinnes vollbringen sollen, thatsächlich unfähig.

Man wird aber diese Unfähigkeit völlig selbstverständlich finden. An einen Partialton von bestimmter Eigenart ist die ihm zugehörige Bewegung gebunden. Dies lässt erwarten, dass die Bewegung um so mehr zur Geltung kommen wird, je mehr der Ton in seiner Eigenart hervortritt. Da der Ton in der Verschmelzung seines eigenartigen, ihn von anderen unterscheidenden Wesens verlustig geht, so heisst dies, die Bewegung wird in dem Grade zu selbständigem Leben erwachen, als der Ton für sich heraustritt. So ist es denn auch in der That. So lange der Ton nur ein Factor des Verschmelzungsproductes ist, weiss ich gar nichts von einer ihm zugehörigen Bewegung. Die Bewegung drängt sich mir nicht nur nicht auf, sondern ich vermag ihrer auch mit aller Aufmerksamkeit nicht habhaft zu werden. Sobald ich aber den Ton, sei es durch objective Verstärkung, sei es dadurch, dass ich ihn während der Dauer des Klanges deutlich vorstelle und auf die Vorstellung meine Aufmerksamkeit concentrire, heraushebe, stellt sich auch die Bewegungsvorstellung deutlich ein. So wenig also macht die Bewegungsvorstellung den Ton selbstständig, dass vielmehr jedes selbständige Lebendigwerden, also auch jede selbstständige Wirksamkeit derselben durch das selbständige Hervortreten des Tones bedingt ist.

Genau so verhält es sich nun auch mit den Gesichtseindrücken. Wie oben gesagt, werden wir uns der optischen Bewegungsvorstellungen deutlich bewusst, wenn wir auf einzelne seitliche Punkte des Sehfeldes, d. h. also auf für sich bestehende Einzeleindrücke, unsere Aufmerksamkeit richten.

Dagegen wissen wir schon nichts mehr von den Vorstellungen, wenn wir die Aufmerksamkeit von den Einzeleindrücken abwenden. Immerhin sind dann noch die einzelnen Eindrücke als einzelne vorhanden. Denken wir uns nun aber gar alle einzelnen Eindrücke in einen Gesammteindruck verschmolzen, so müssen die einzelnen Bewegungsvorstellungen so vollständig zurücktreten und zu selbständiger Leistung unfähig werden, wie die Bewegungsvorstellungen, die Partialtönen eines Klanges zugehören, es thatsächlich thun. Auch hier ist naturgemäss alle Energie und Wirkungsfähigkeit der Bewegungsvorstellungen durch die selbständige Energie der Einzeleindrücke bedingt und nicht umgekehrt. Der einzelne Eindruck muss speciell hervortreten, wenn die ihm speciell zugehörige Bewegung lebendig werden soll. Da jedes selbständige Hervortreten der Gesichtseindrücke zugleich die räumliche Selbstständigkeit in sich schliesst, so setzt also die Lokalisation durch Bewegungsvorstellungen eine Lokalisation der einzelnen Eindrücke bereits voraus. So muss es sein, wenn man nicht etwa den optischen Bewegungsvorstellungen irgend welche besondere, der Analogie des sonstigen seelischen Lebens fremde Kräfte zuschreiben will.

Es leuchtet nun von selber ein, dass dann, wenn Bewegungsempfindungen die mit ihnen speciell verbundenen Einzeleindrücke nicht zu verselbständigen vermögen, noch weniger die ursprüngliche Differenzirung der Eindrücke, auf der erst jenes specielle Verbundensein beruht, den Bewegungsvorstellungen zur Last fallen kann. Angenommen, die Vorstellungen hätten irgend welche verselbständigende Kraft, so müsste die Kraft noch verringert erscheinen, wenn die Vorstellungen nicht einmal mit den Elementen, die sie verselbständigen sollen, sondern nur mit Verschmelzungsproducten, in denen die Elemente enthalten sind, speciell verbunden sind. Dies ist aber bei den Bewegungsvorstellungen, die die ursprüngliche Differenzirung herbeiführen sollen, nothwendig der Fall. In der That muss auch diese Differenzirung sich bereits anderweitig vollzogen und es müssen an die differenzirten Einzeleindrücke die Bewegungsvorstellungen sich geknüpft haben, ehe diese Vorstellungen differenzirend wirken können. Sonach

können die Bewegungsvorstellungen ebensowenig den nöthigen Grund für eine spätere lokalisirende Wirkung legen, als diese Lokalisation selbst übernehmen.

5. So stichhaltig mir vorstehendes Bedenken erscheint, so bedürfte es seiner doch so wenig wie der vorher vorgebrachten, um die Haltlosigkeit der Bewegungstheorie zu erweisen. Es genügte dazu der Umstand, dass es Netzhauttheile gibt, die zu weit seitlich liegen, als dass wir ihre Eindrücke durch blosse Augenbewegungen in Eindrücke des gelben Fleckes zu verwandeln vermöchten. Dass wir trotzdem wissen, welche Bewegung zu den Verwandlungen erforderlich sein würde, erklärt sich leicht, wenn die Bewegungsvorstellungen überhaupt erst an die schon lokalisirten Eindrücke sich knüpfen. Nachdem wir die Bewegungen, die zur Ueberführung weniger seitlich lokalisirter Eindrücke nothwendig waren, thatsächlich ausgeführt haben, sagt uns die Analogie, welche Bewegung geeignet wäre, auch die Ueberführung der weiter seitlich lokalisirten zu bewerkstelligen. Dagegen können sich an jene seitlichsten Eindrücke unmöglich auf Grund direkter Erfahrung die zugehörigen Bewegungsvorstellungen knüpfen. Dies verlangt aber die Theorie, und sie muss es verlangen, weil für sie jene Analogie natürlich nicht existirt. Ihr zufolge gibt es, ehe die Bewegungsvorstellungen die Lokalisation vollzogen haben, für die Seele keine seitlichen Eindrücke, also auch keine Stufenfolge der Seitlichkeit. Darnach muss die Theorie von der Behauptung, Eindrücke werden durch Bewegungen lokalisirt, die sehr weit seitlich erzeugten Eindrücke ausnehmen. Und dies heisst nichts anders, als sie muss sich selbst aufgeben.

Nehmen wir aber auch an, es seien mit allen Einzeleindrücken die zugehörigen Bewegungsvorstellungen verknüpft, und es hindere diese Vorstellungen nichts, überhaupt lokalisirend zu wirken, so könnten sie doch nicht eben die lokalisirende Wirkung vollbringen, die von ihnen verlangt wird. Offenbar nämlich wäre dazu vorausgesetzt, dass das System der Bewegungsvorstellungen dem System der Lokalisationen, dass insbesondere die empfindbaren Unterschiede der Bewegungsvorstellungen den räumlichen Unterschieden der Ein-

drücke im Sehfeld entsprechen. Dies ist aber nicht der Fall. Zunächst gilt Folgendes:

6. Bewegungen unterscheiden sich hinsichtlich des Raumes, den sie durchmessen, wie der Richtung, in der sie verlaufen. Natürlich kommt dieser Unterschied als solcher hier nicht in Betracht. Die Vorstellung von Raumunterschieden und Richtungen soll ja durch die Bewegungen erst entstehen. Mag bei einer Augenbewegung ein Punkt der Netzhaut thatsächlich diesen oder jenen Weg beschreiben, oder der ganze Augapfel um diesen oder jenen Winkel sich drehen; die Seele hat davon, so lange noch keine Raumanschauung besteht, nichts. Was sie thatsächlich hat, sind gewisse intensiv und qualitativ bestimmte Empfindungszustände, oder Folgen von Empfindungszuständen, die sie auf einen durchmessenen Raum erst dann beziehen kann, wenn erstlich die Raumanschauung ausgebildet ist, und zweitens auf Grund der Erfahrung dieser qualitative Empfindungszustand mit dieser, jener mit jener Raumvorstellung sich verbunden hat.

Bei diesen an sich nur qualitativ und intensiv bestimmten Empfindungszuständen, den lediglich qualitativ und intensiv bestimmten Bewegungsgefühlen also, können nun zwei Momente unterschieden werden; nämlich erstlich das Gefühl der Willensanstrengung oder Innervation, die zur Ausführung der Bewegung erforderlich ist, und zweitens das Gefühl der Veränderung in den Muskeln, überhaupt in der Körperperipherie, welche die Bewegung eigentlich macht bezw. unmittelbar durch sie hervorgerufen wird. Sind nun die Anstrengungsgefühle so abgestuft, dass aus ihrer Abstufung die räumliche Ordnung der Eindrücke sich erklärte? Sicherlich nicht. Um immer weiter und weiter von der Augenmitte entfernte Eindrücke auf die Augenmitte überzuführen, bedarf es freilich immer grösserer und grösserer Willensanstrengungen; aber die Grösse derselben wächst nicht in gleichem Maasse, wie die Grösse der Entfernungen, sondern nimmt um so rascher zu, jemehr sich die Eindrücke der Grenze der Netzhaut nähern. Sie wird, längst ehe wir die Grenze erreicht haben, unendlich gross, d. h., es genügt auch

die grösste Anstrengung nicht mehr zur Erreichung des Erfolges.

Und entsprechend verhält es sich mit den Muskelempfindungen. Sie unterscheiden sich Anfangs weniger, dann geht das Gefühl rasch in das der schmerzhaften Zerrung der Muskeln über, das sich von den vorangehenden Empfindungen sehr deutlich unterscheidet. Keine Rede davon, dass die Lokalisationsunterschiede mit diesen fühlbaren Unterschieden der Bewegungsvorgänge gleichen Schritt hielten. Ich weiss aber nicht, welche Unterschiede zwischen Muskelempfindungen für die Lokalisation in Betracht kommen sollen, wenn nicht dieser Unterschied zwischen ruhiger Spannung und schmerzhafter Vergewaltigung dafür wesentlich ist.

7. Von den Augenbewegungen wurde im Bisherigen immer so gesprochen, als werde der Eindruck einer bestimmten seitlichen Netzhautstelle jedesmal durch dieselbe Bewegung auf die Augenmitte übergeführt. Jedermann weiss aber, dass dies nicht der Fall ist. Vielmehr sind dazu andere und andere Bewegungen erforderlich, je nach der Stellung, die das Auge vor der Bewegung einnahm. Es fragt sich nun, welche der Bewegungen wird reproducirt, wenn die Netzhautstelle von Neuem den Eindruck erfährt, welche Bewegungsvorstellung also liegt im bestimmtem Falle der Lokalisation des Eindrucks zu Grunde?

Nur eine Antwort ist sicher auf die Frage möglich. Unter Voraussetzung einer gewissen Augenstellung, und nur unter Voraussetzung derselben, war eine gewisse Bewegung nöthig, um die Ueberführung des Eindrucks einer bestimmten Netzhautstelle zu bewerkstelligen. An diese beiden Dinge, die Augenstellung und den Eindruck der bestimmten Stelle, heftet sich also das Bewegungsgefühl. Dasselbe muss dann zur Reproduction gelangen, so oft wiederum eben die Augenstellung und eben der Eindruck sich einstellen. Mögen daneben andere Bewegungen, die gleichfalls an dem Eindruck der bestimmten Stelle haften, aber der Augenstellung fremd sind, anklingen, so müssen sie doch hinter jener Bewegung zurücktreten. Selbstverständlich muss aber, wenn einmal Bewegungsvorstellungen für tauglich erklärt werden, die Lo-

kalisation zu machen, die in erster Linie hervortretende Bewegungsvorstellung, wenn nicht einzig, so doch in erster Linie dafür verantwortlich gemacht werden.

Ist dem nun aber so, kommt zu dem unter 6. angeführten Bedenken ein neues. Ich denke hier nicht an das Bedenken, das ich auf S. 519 f. meiner „Grundthatsachen des Seelenlebens" entwickelt habe. Dies existirt nicht, und der Erörterung liegt, wie ich zu bekennen keinen Augenblick anstehe, ein sonderbares Selbstmissverständniss zu Grunde. Was ich im Auge habe, sind die neuen Missverhältnisse zwischen Bewegungsgefühlen und thatsächlicher Lokalisation, die dabei sich ergeben. Ist mein Auge zur Seite gerichtet und trifft nun ein Eindruck auf einen noch weiter nach derselben Seite gelegenen Netzhautpunkt, so bedarf es einer mehr oder weniger erheblichen Willensanstrengung zur Ueberführung desselben auf die Augenmitte. Dagegen empfinde ich die Ueberführung eines von der Netzhautmitte ebensoweit nach der andern Seite liegenden Eindrucks vielleicht eher als eine Erleichterung, als etwas, was sich von selbst vollzieht. Dem entspricht wiederum, dass die Muskelthätigkeit bei jener Drehung viel schneller als bei dieser an den Punkt gelangt, wo sie als unangenehme Zumuthung und schliesslich als schmerzhafte Misshandlung empfunden wird. — Und doch werden beide Eindrücke gleich weit von einem Eindruck der Netzhautmitte lokalisirt.

8. Und wenn nun auch diese besonderen Bedenken nicht beständen, wie wollte man dann die vorausgesetzte Uebereinstimmung des Systems der optischen Bewegungsempfindungen mit dem System der Lokalisationen irgend wahrscheinlich machen? Wenn die Augenbewegungen, wie wir sie zum Behuf der Fixirung naturgemäss ausführen, wenigstens alle geradlinige wären. Aber nicht einmal dies ist der Fall. Während die Hebungen und Seitwärtswendungen des Auges naturgemäss in gerader Bahn laufen, weichen nach Wundt [1]) die schrägen Bewegungen von der geraden Linie ab. Und die aus den verschiedenen, bald geraden, bald krummen

1) Physiol. Psychologie. 2. Aufl. II, 80. Anm.

Bewegungen sich ergebenden Bewegungsgefühle sollen trotzdem zu einem System sich zusammenschliessen, das dem System der Lokalisationen, in welchem gleicher Entfernung der Netzhautpunkte gleiche wahrgenommene Entfernung der zugehörigen Eindrücke entspricht, überall gemäss ist?

Doch fassen wir unseren Zweifel bestimmter. Wenn das sich selbst überlassene, also frei nach seinem Ziele hin sich bewegende Auge eine krumme Bewegung einer geraden vorzieht, so scheint dies nur darin seinen Grund haben zu können, dass zu jener eine geringere Willensanstrengung erforderlich ist als zu dieser. Jedenfalls ist djes die Meinung Wundt's, gegen den das hier unmittelbar Folgende speciell gerichtet ist. Man bezeichne auf einem Blatt Papier drei Punkte so, dass sie in eine Gerade fallen und der Abstand vom ersten zum mittleren ebenso gross ist, wie der Abstand von diesem zum dritten Punkte, und verbinde dann die beiden letzten durch eine gerade Linie, während der Abstand vom ersten zum mittleren leer bleibt. Es erscheint dann der durch die gerade Linie ausgefüllte Abstand grösser. Die Erscheinung erklärt Wundt [1]), indem er sich auf die Empfindung der Willensanstrengungen beruft. Es fällt uns schwerer die ausgefüllte als die leere Distanz fixirend zu durchmessen. Dort macht das Auge naturgemäss die ihm gerade bequemste Bewegung, hier ist es an die gerade Linie gebunden. Die Bewegung, die das an nichts gebundene Auge naturgemäss vollzieht, gilt Wundt, und ohne Zweifel mit Recht, ohne Weiteres als die mit der geringsten Willensanstrengung verbundene. Eben darum, weil sie dies ist, erscheint die leere Distanz kürzer. Ebenso werden natürlich auch sonstige Augenbewegungen, die das freie und an keine Rücksicht gebundene Auge naturgemäss vollzieht, die mit geringerer Willensanstrengung verbundenen sein.

Wie steht es aber nun mit jener Erklärung? Man nehme an, eine krumme Linie zwischen den beiden unverbundenen Punkten entspreche genau jener mit der geringsten Anstrengung ausgeführten Bewegung, so dass das die Bewegung

1) Physiol. Psych. 2. Aufl. II, 100 cf. 103.

ausführende Auge von selbst und ohne irgend welchen Zwang an dieser Linie hinglitte. Dann müsste diese krumme Linie kürzer erscheinen als die gerade. Ebenso müsste der krumme Weg, welchen der Blickpunkt des Auges beim Uebergang von der Fixirung eines Punktes zur Fixirung eines in schräger Richtung davon gelegenen zurücklegt, kürzer erscheinen als der entsprechende gerade Weg. Thatsächlich erscheint jede gerade Verbindungslinie zweier Punkte kleiner als jede krumme. Damit scheint mir die Rückführung der Lokalisationen auf Empfindungen der Willensanstrengung ausgeschlossen.

Aber nicht nur unter der Voraussetzung, dass man an den Bewegungsvorstellungen die Anstrengungsgefühle als das Wesentliche betrachtet, geben die krummen Bewegungen zu Bedenken Anlass. Wie man weiss, hat Lotze, der die Bewegungsvorstellungen überhaupt der Lokalisation zu Grunde legt, selbst auf das Bedenkliche derselben aufmerksam gemacht. Er fand [1]), dass der Versuch, ein Blendungsbild der Sonne bei geschlossenem Auge horizontal sich fortbewegen zu lassen, zu misslingen pflege. Statt in gerader Bahn, bewegte es sich in Sprüngen. Daraus glaubte er einen Augenblick auf ein Vermögen der Unterscheidung verschiedenartiger Augenbewegungen schliessen zu müssen, das zu gering sei, als dass die räumliche Unterscheidung der Eindrücke im Sehfeld darauf beruhen könne. Er meint dann freilich dies Bedenken durch den Hinweis auf die Thatsache, dass man bei jenem Versuch eben doch wisse, die Bewegung des Nachbildes sei eine gebrochene, wiederum zu entkräften. „Eben, indem wir wahrnehmen, dass die Bahn des Blendungsbildes von der intendirten geraden Linie abweiche, bestätige sich uns die Feinheit des Bewegungsgefühles, aus dessen Abweichungen von demjenigen, welches die intendirte geradlinige Bahn erwecken würde, wir doch allein die Brechung der wirklichen Bahn beurtheilen können". Offenbar übersieht aber Lotze, dass er mit der letzten Bemerkung eben das voraussetzt, was er beweisen will, nämlich dass Bewegungsempfindungen der Raumanschauung zu Grunde liegen. Liegen

1) Mittheilung Lotze's in: Stumpf, über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung.

sie ihr nicht überhaupt zu Grunde, so beruht auch die Vorstellung der geraden Linie nicht auf ihnen, also auch das Bewusstsein der Abweichung von der geraden Linie nicht auf Unterschieden, die zwischen ihnen stattfinden. Darnach bleibt das Bedenken bestehen.

9. Doch es bedarf, wenn ich recht sehe, zum Erweis der Unfähigkeit der Augenbewegungen, die Raumunterschiede im Sehfeld zu begründen, weder der in 6. und 7. erörterten Umstände, noch der krummen Augenbewegungen. Viel unmittelbarer scheint mir der Nachweis geführt werden zu können. Bekannt sind die Täuschungen, die sich ergeben, wenn wir ein Object gegen ein anderes, ruhendes, sich verschieben sehen. Wenn Wolken hinter dem Monde, nicht allzu träge, vorüberziehen, und ich betrachte das Schauspiel, so halte ich nicht den Mond für unbewegt und die Wolken für so stark bewegt, als sie es thatsächlich sind, vielmehr scheinen mir die beiden sich voneinander weg, bezw. auf einander hin zu bewegen. Die Erklärung dieser Erscheinung kann nicht zweifelhaft sein. Nehmen wir zunächst an, ein Punkt der Wolken werde fixirt. Dann gilt Folgendes. Nicht das wahrgenommene räumliche Verhältniss, in dem gleichzeitig gesehene Gegenstände innerhalb des Sehfeldes zueinander stehen, wohl aber die nicht wahrgenommene, sondern hinzugedachte Lage des ganzen Sehfeldes und jedes seiner Theile zu einem ausserhalb befindlichen Gegenstande, insbesondere zu unserem Körper, also das Rechts und Links, Oben und Unten — nicht von einer Stelle des Sehfeldes sondern von uns aus gerechnet — beurtheilen wir nach den Bewegungen und Stellungen unseres Auges. Die Wolken nun verändern, indem sie sich bewegen, nicht nur jene, sondern auch diese Lage. Sie vermehren oder vermindern nicht nur ihren Abstand von dem Monde und den etwaigen Sternen, sondern sie wenden sich auch von unserer Rechten zu unserer Linken oder umgekehrt, ziehen über unser Haupt, oder nähern sich der Fussbodenebene, auf der wir stehen. Die letztere Bewegung zu beurtheilen — denn nur um Beurtheilung handelt es sich dabei — haben wir gar kein anderes Mittel als die Augenbewegungen, die wir erleben, indem wir ihnen folgen.

Dies Mittel zeigt sich aber hier als ein sehr wenig verlässliches. Wir übersehen, wenn wir nicht etwa zugleich einen irdischen Gegenstand, den wir auf Grund der Erfahrung als durchaus feststehend zu betrachten gewohnt sind, ins Auge fassen und zum Orientirungspunkte machen, einen Theil der Augenbewegung, halten also die Bewegung der Wolken im Verhältniss zu uns für kleiner als sie ist. Zugleich sehen wir doch den Abstand der Wolken vom Monde in jedem Augenblick in seiner richtigen Grösse. Wir können dies, weil dies Sehen zum Unterschied von jenem Beurtheilen mit Augenbewegungen nichts zu schaffen hat, sondern auf soliderer Basis beruht. Um den daraus sich ergebenden Widerspruch wieder auszugleichen, müssen wir dann in Gedanken dem Monde eine entgegengesetzte Bewegung im Verhältniss zu uns zuschreiben, also eine nicht bestehende Bewegung fingiren. Der ganze Vorgang beruht auf der Nothwendigkeit, eine falsche Raumbestimmung, in die uns die Unzuverlässigkeit der Augenbewegungen hat fallen lassen, zu Gunsten einer Raumbestimmung, die zu gut fundamentirt ist, um sich in jenen Fehler mit hineinziehen zu lassen, wieder gut zu machen. — Und das Fundament dieser Raumbestimmung sollte gleichfalls in Augenbewegungen, noch dazu bloss reproducirten, bestehen?

Doch es lässt sich ja aus dem Beispiele selbst völlig deutlich sehen, dass dies nicht der Fall sein kann. Da die Sache unmittelbarer einleuchtet, wenn wir statt einer Wolke den Mond fixirt sein lassen, so machen wir jetzt diese Voraussetzung. Von dem mit ruhigem Auge betrachteten Monde entferne sich ein Wolkenpunkt mit bestimmter Geschwindigkeit. Der Punkt bildet sich dann auf immer neuen und neuen Netzhautpunkten ab, so dass sich immer neue und neue Bewegungsvorstellungen an ihn knüpfen. Der Unterschied dieser Bewegungsvorstellungen müsste sich der Augenbewegungstheorie zufolge für uns in die der thatsächlichen Bewegung des Wolkenpunktes entsprechende Raumgrösse übersetzen. Dieselbe Grösse müsste nun zunächst freilich der Bewegung des Wolkenpunktes auch dann zugeschrieben werden, wenn ein Theil der Bewegung thatsächlich dem

Monde anhaftete. Die Bewegung des den Mond fixirenden Auges, die dann statt hätte, und das auf dem unmittelbaren Gefühl dieser Augenbewegung beruhende Bewusstsein von der Mondbewegung würde aber in dem Falle die unmittelbare Nöthigung in sich schliessen, von der vorgestellten Wolkenbewegung in jedem Augenblick einen entsprechenden Theil abzuziehen. Davon ist aber ja hier gar keine Rede. Dem Monde eine Bewegung zuzuschreiben besteht unter unserer Voraussetzung zunächst gar kein Grund. Leisteten also die Augenbewegungen, welche das Bild des Wolkenpunktes der Reihe nach reproducirt, das was sie der Theorie zufolge zu leisten fähig sind, so müsste es bei der Vorstellung derjenigen Bewegungsgrösse des Wolkenpunktes, die der wirklichen Bewegung entspricht, sein Bewenden haben. Thatsächlich wird eine beträchtlich geringere Bewegung vorgestellt und erst, weil dies geschieht, wird dem Monde die Bewegung, zu deren Annahme sonst kein Grund vorliegt, zugeschrieben. Die reproductiven Bewegungsvorstellungen leisten also nicht, was sie der Theorie nach leisten sollen. Sie erweisen sich thatsächlich unfähig Raumgrössen richtig zu bestimmen.

Dagegen darf nicht eingewendet werden, das wir den Unterschied der Bewegungsvorstellungen für geringer halten, als wir es sonst thun würden, weil die Bewegung des Wolkenpunktes eben doch immer eine relativ langsame sei, also die verschiedenen Bewegungsvorstellungen nur allmählich ineinander übergehen. An sich ist dies ja freilich richtig. Aber die Wahrnehmung der allmählichen Entfernung des Wolkenpunktes vom Monde beruht ja der Theorie zufolge auf eben denselben allmählich sich folgenden Bewegungsvorstellungen; die Grösse dieser relativen Bewegung müsste also in völlig gleicher Weise unterschätzt werden. Da dies nicht der Fall ist, so ist eben damit der vollgiltige Beweis geliefert, dass nicht das Bewusstsein der Grösse beider Bewegungen, der relativ zum Monde und der relativ zu uns, auf den Bewegungsvorstellungen beruhen kann, oder bestimmter ausgedrückt, dass die Grösse der Bewegung vom Monde hinweg eben darum nicht auf Bewegungsvorstellungen beruhen kann, weil die Grösse der Bewegung relativ zu uns sicher darauf beruht.

Uebrigens gibt es auch Täuschungen hinsichtlich der Grösse von Augenbewegungen, die beliebig rasch ausgeführt werden, Täuschungen, die womöglich noch unmittelbarer die Unmöglichkeit beweisen, die Einordnung der Eindrücke im Sehfeld auf Bewegungsvorstellungen zurückzuführen. Ich bringe zwei Gegenstände, etwa zwei schwarze Quadrate auf weissem Felde so an, dass das Auge sie beide zugleich wahrnimmt, der Weg aber, den der Blick vom einen zum andern zurückzulegen hat, ziemlich gross ist, und wende den Blick möglichst rasch vom einen zum andern. Es scheint dann jedesmal das Quadrat zu dem ich mich wende dem fixirenden Blick um ein gewisses entgegenzukommen. Zugleich scheint auch das andere in derselben Richtung sich zu bewegen. Dies heisst offenbar: ich unterschätze die Bewegung des Blickes vom einen zum andern, glaube also mit meiner Bewegung nicht die ganze Grösse des Weges zwischen beiden Objecten zurückgelegt zu haben. Da ich trotzdem jedesmal bis zu dem Quadrat, das den Endpunkt der Bewegung bildet, hingelange und eine Täuschung über die Grösse des wahrgenommenen Weges zwischen den beiden Quadraten nicht stattfindet, so meine ich, die beiden Quadrate, einschliesslich der Entfernungen zwischen ihnen, haben sich gegen mein Auge verschoben und dadurch meinem Blick einen Theil der Bewegung erspart. — Hier erfahre ich unmittelbar den Gegensatz zwischen der Weggrösse, die ich auf Grund der Augenbewegung messe und der Weggrösse die ich zwischen den beiden Objecten im Sehfeld, natürlich unabhängig von der Bewegung, wahrnehme. Ich erfahre eben damit unmittelbar die Unrichtigkeit der von mir bekämpften Theorie.

10. Endlich gehört noch ein Bedenken in diesen Zusammenhang. Der Raum der Gesichtswahrnehmung oder das Sehfeld ist flächenhaft, also ein Gebilde von zwei Dimensionen. Entsprechend müssten auch die Augenbewegungen nach zwei (qualitativen) Dimensionen abgestuft sein. Nun sehe ich nicht ein, wie die zwei Dimensionen entstehen können, wenn sie nicht dadurch bedingt sind, dass verschiedene Muskeln, denen qualitativ verschiedene Muskelempfindungen entsprechen, bei

Ausführung der Bewegungen betheiligt sind. Es sind aber nicht immer nur zwei, sondern in der Regel drei Muskeln bei einer und derselben Bewegung thätig. Wie nun will man daraus das nach zwei Dimensionen abgestufte System ableiten oder begreiflich machen? — Denke ich auch nicht daran, darauf einen Beweis gegen die Theorie zu bauen, so darf doch wohl auf die darin liegende Schwierigkeit aufmerksam gemacht werden.

11. Zuletzt habe ich gegen die Theorie noch einzuwenden, dass sie überflüssig ist, da sich die Localisation auf einem anderen als dem von ihr bezeichneten Wege nothwendig ergeben muss. Da die Ausführung dieser Behauptung mit einer Entwicklung meiner Anschauung gleichbedeutend wäre, so lasse ich es hier einstweilen bei der Behauptung.

Dass ich die in Vorstehendem aus so mancherlei Gründen zurückgewiesene Theorie Niemand in ihrem vollen Umfang aufzubürden gedenke, habe ich schon angedeutet. Nur Verbindungen derselben mit nativistischen Anschauungen begegnen in der neuesten Geschichte der psychologischen Raumtheorien allerdings. Ich denke vor allem an die Lotze'sche und Wundt'sche Theorie.

Ich nenne hier nativistisch lediglich solche Anschauungen, die mehr als irgendwelche zufälligen subjectiven, d. h. mit den Netzhautstellen zusammenhängenden Unterschiede der Eindrücke zum Ausgangspunkte ihrer Erklärung nehmen. Dies thut Lotze insofern, als er jede Faser des Opticus zum oculomotorischen Apparat in solche ursprüngliche Beziehung gesetzt denkt, dass die Reizung der Faser einen unmittelbaren Antrieb zur Ueberführung des Eindrucks auf den reizbarsten Punkt der Netzhaut in sich schliesst. Indem sich der Antrieb verwirklicht, entsteht ein Bewegungsgefühl, das sich an den dem Reiz entsprechenden Eindruck heftet und ihm späterhin als Localzeichen dient. Es versteht sich von selbst, dass gegenüber dieser Anschauung mein erster Einwurf bedeutungslos ist. Aber auch der zweite ist es insofern, als jene rein mechanisch sich vollziehende Ueberführung nicht

davon abhängig ist, ob der reizbarste Punkt der Netzhaut irgend merklich reizbarer ist als die anderen. Es braucht sogar einen solchen reizbarsten Punkt gar nicht zu geben. Die Ueberführung könnte ebensogut nach irgend einem bestimmten Punkte geschehen. — Dagegen bleiben die folgenden Einwürfe, soweit sie nicht speciell mit Gefühlen der Willensanstrengung zu thun haben, in voller Geltung. Auch der dritte bleibt bestehen, insofern die ursprünglichen Bewegungsantriebe sich nur verwirklichen können, wenn die auf die betreffenden Netzhautstellen treffenden Reize die sonstigen, gleichzeitigen Reize an Stärke übertreffen. Eine besondere Stärke der Reize setzt denn auch Lotze wirklich voraus [1]).

Noch in anderer Weise ist Wundt Nativist. Er scheint sich zunächst der Lotze'schen Theorie der Bewegungsvorstellungen anzuschliessen [2]), nur so, dass ihm an diesen Vorstellungen die Innervationen oder Gefühle der Willensanstrengung das Wesentliche sind. Zugleich nimmt er ein nach zwei Dimensionen abgestuftes System ursprünglicher an der Qualität der Eindrücke unmittelbar haftender Localzeichen an. Zu diesen müssen die Anstrengungsgefühle hinzutreten, weil Wundt die ursprünglichen Localzeichen nicht zugleich so abgestuft denkt, dass die Grösse ihrer Unterschiede das Maass für die räumlichen Unterschiede der Eindrücke im Sehfelde abgeben könnte. Eben dieses Maass hinzuzufügen oder die „Ausmessung" des Sehfeldes zu bestimmen, ist die Aufgabe der Anstrengungsgefühle. Sie sind dazu geeignet, weil sie selbst nur intensiv abgestuft sind.

Das Zusammenwirken der beiden Factoren wird genauer als psychische Synthese [3]) bezeichnet. Weder wie aus den in qualitativen Eigenthümlichkeiten der Eindrücke bestehenden ursprünglichen Localzeichen, noch wie aus den Anstrengungsgefühlen ohne weiteres Raumbestimmungen hervorgehen sollten, erscheint Wundt verständlich. Dagegen macht ihm die Annahme keine Schwierigkeit, dass die Localzeichen mit den

1) Mittheilung Lotze's in Stumpf, Raumvorstellung 320.
2) Physiol. Psychologie, 2. Aufl. II, 176.
3) Ebenda II, 164 cf. 28.

Anstrengungsgefühlen nach Art der chemischen Synthese sich zur Erzeugung der ihnen beiden fremden Raumform vereinigen. So vereinigt sich der Wasserstoff mit dem Sauerstoff zur Erzeugung des Wassers, das im Vergleich mit den es zusammensetzenden Stoffen völlig neue Eigenschaften zeigt.

Es scheint mir aber zunächst die Analogie zwischen dieser psychischen und der chemischen Synthese eine wenig tiefgehende zu sein. Indem sich Wasserstofftheilchen mit Sauerstofftheilchen verbinden, entstehen Complexe, die in anderer Weise sich zu einander und zu anderen Dingen verhalten, als sonst Wasserstoff- und Sauerstofftheilchen sich zu verhalten pflegen. Aber so neu auch diese Art des Verhaltens sein mag, so tritt sie doch nicht aus der Analogie des sonstigen Verhaltens heraus. Sie ist modificirte Anziehung und Abstossung, aber eben doch auch Anziehung und Abstossung. Dagegen sollen Anstrengungsgefühle und Localzeichen, indem sie sich vereinigen, die Gesichtseindrücke, an denen sie haften, zu einer Weise des gegenseitigen Verhaltens veranlassen, die mit den Beziehungen, in die sie sonst einzutreten vermögen, völlig unvergleichlich ist. Dies begründet einen Unterschied zwischen jener chemischen und dieser psychischen Synthese, der so wesentlich ist, dass diese durch den Vergleich mit jener um nichts verständlicher werden kann.

Angenommen aber dieser Unterschied bestände nicht, so wäre doch mit der Analogie wenig gewonnen. Vielleicht könnte der Vergleich des psychischen mit dem ausserpsychischen Vorgang jenen für manchen plausibler erscheinen lassen. Er würde damit doch nicht der Verpflichtung überheben, ihn nun auch nach allgemeinen psychologischen Gesetzen einleuchtend zu machen.

Was soll endlich aber der neue Begriff? Thatsache ist, dass die mit anderen Formen unvergleichliche Raumform besteht. Und zugestanden muss Wundt werden, dass weder aus irgendwelchen bloss qualitativ abgestuften Localzeichen noch aus Innervationsempfindungen die Räumlichkeit ohne weiteres hervorgeht. Aber dies ist ja auch gar nicht gefordert. Indem die Eindrücke mit den Eigenthümlichkeiten oder Anhängen, die man für die Localisation in Betracht

kommend denken mag, in der Seele zusammentreffen, können sie gar nicht umhin, — auch ohne dazutretende Innervationsempfindungen — zu einander in Beziehung zu treten; so wie alle gleichzeitigen seelischen Inhalte zu einander in Beziehung treten. Die Beziehungen sind aber nothwendig andere und andere je nach der Beschaffenheit der Inhalte. Alle seelischen Inhalte überhaupt treten in zeitliche Beziehungen; zwischen Tönen knüpfen sich die musikalischen Beziehungen, die sich auf keinem sonstigen Sinnesgebiete finden. Warum sollen nicht die Beziehungen zwischen Gesichtseindrücken, sei es wegen der Besonderheit, die Gesichtseindrücke von Gehörseindrücken unterscheidet, sei es wegen der eigenartigen Beschaffenheit der ihnen anhaftenden Localzeichen, die besondere Form von räumlichen Beziehungen annehmen können? Etwas unsern allgemeinen psychologischen Anschauungen Fremdes liegt in dem Gedanken sicher nicht. Dagegen führt der Begriff der psychischen Synthese in der obigen Anwendung allerdings etwas dem sonstigen seelischen Leben Fremdes und jeder Analogie Entbehrendes in die Psychologie ein.

Aber auch das irgendwie gedachte Zusammenwirken der ursprünglichen Localzeichen und der Anstrengungsgefühle hat sein Bedenkliches. Die ursprünglichen Localzeichen sollen das zweidimensionale Aussereinander, die Anstrengungsgefühle dessen jedesmalige Grösse bestimmen. Aber auch schon jenes Aussereinander kann nicht grössenlos gedacht werden, so sicher die Unterschiede der Localzeichen überall irgendwelche Grösse haben müssen. Tritt dazu die Grössenbestimmung der Anstrengungsgefühle, so können die beiden, wie ich denke, nur zu einer mittleren Ausmessung des Sehfeldes sich vereinigen, von der vollständig fraglich bleibt, wie sie ausfiele. Dagegen weiss ich nicht, wie die ursprünglichen Localzeichen den Anstrengungsgefühlen allein die Grössenbestimmung sollten überlassen können. Freilich wäre es ja an sich nicht undenkbar, dass jene mittlere Ausmessung grade mit der thatsächlich bestehenden zusammenfiele. Dazu müsste man aber annehmen, die ursprünglischen Localzeichen seien auf die Anstrengungsgefühle von vornherein so abgepasst, dass ihre Leistung durch die Leistung dieser jedesmal in der diesem

Ergebniss entsprechenden Weise corrigirt würde. Dieser Voraussetzung wäre aber doch wohl die andere, dass die Localzeichen gleich direkt auf die richtige Ausmessung des Sehfeldes abgepasst wären, als die einfachere vorziehen. Die Anstrengungsgefühle wären dann ganz und gar überflüssig.

Im Uebrigen wissen wir ja aber, dass die Anstrengungsgefühle für die Localisation in keiner Weise zu brauchen sind. Unsere obigen Einwürfe vom vierten an, nur der vorletzte ausgeschlossen, haben für die Theorie Geltung. Ausserdem beziehen sich darauf der erste, oder der zweite und dritte, oder endlich nur der dritte, je nach der Art, wie das Zustandekommen der associativen Verbindung zwischen Einzeleindrücken und zugehörigen Anstrengungsgefühlen gedacht wird. Es scheint aber, wie schon gesagt, Wundt in dem Punkte sich Lotze anzuschliessen.

Wissen wir nun mit den Bewegungsvorstellungen, mit allem was drum und dran hängt, in der Theorie des Raumes der Gesichtswahrnehmung nichts anzufangen, so könnte zunächst der völlige Nativismus der Localzeichen als die einzige Rettung in der Noth erscheinen. Denn welche andere auf Erfahrung beruhende Localzeichen könnte es geben, als solche, die irgendwie mit Augenbewegungen zugleich gegeben sind. Wir gebrauchen die Augen, indem wir sie bewegen. In dem, was aus der Bewegung der Augen sich ergibt, scheint also alles das bestehen zu müssen, was wir beim Gebrauch der Augen, abgesehen von den Eindrücken selbst, erleben können.

Gegen den völligen Nativismus spricht aber zunächst, wie schon gesagt, der Umstand, dass er die Ordnung der Eindrücke im Sehfeld in den Localzeichen bereits vorgebildet sein lässt, und insofern auf ihre Erklärung verzichtet. Ich habe aber weiter Folgendes dagegen einzuwenden.

Als Localzeichen dienen dem reinen Nativismus zufolge solche Elemente, die unmittelbar und von Haus aus mit den Eindrücken der verschiedenen Netzhautstellen gegeben sind. Welcher Art auch diese Elemente sein mögen, in jedem Falle

sind sie in keiner Weise durch die objective Beschaffenheit der Reize bedingt, sondern von vornherein nur subjectiver Natur, subjective Eigenthümlichkeiten der Eindrücke der verschiedenen Netzhautstellen. Es fragt sich aber, ob die objective Beschaffenheit der Eindrücke für die Localisation nicht auch in Betracht kommen muss. — Da die Frage ein Ja als Antwort verlangt, so kann der reine Nativismus nicht zureichen.

Diese Unabhängigkeit der ursprünglichen Localzeichen von der objectiven Beschaffenheit der Eindrücke, bildet kein unterscheidendes Merkmal derselben gegenüber den oben besprochenen Bewegungs- und Anstrengungsgefühlen. Es gilt also der gemachte Einwurf auch gegen diese gewordenen Localzeichen, mit denen ich demnach den Streit noch nicht aufgegeben habe.

Zur Verdeutlichung der ausgesprochenen Behauptung bemerke ich zunächst Folgendes. Localisiren heisst, einem Eindruck einen Ort anweisen. Den Ort des Eindruckes bestimmt das Localzeichen; den Unterschied der Orte der Unterschied der Localzeichen. Nun ist der Ort eines Punktes oder Gegenstandes an und für sich gar nichts. Jeder Ort besteht nur in Entfernungen oder Ortsunterschieden [1]). Somit kommen eigentlich nicht die Localzeichen, sondern nur ihre Unterschiede für die Localisation in Betracht.

Warum sollen diese nun nur subjective und nicht ebenso beliebige objective Unterschiede zu begründen fähig sein. An sich sind ja jene Unterschiede nicht vornehmer. Es lässt sich aber nicht nur zeigen, dass sie dazu fähig sein müssen, sondern auch, dass sie die Fähigkeit thatsächlich besitzen und davon Gebrauch machen.

Zuerst, dass sie dazu fähig sein müssen. Wir sahen schon, dass es in der Natur der Gesichtseindrücke nun einmal liegt, wenn sie selbständig bleiben, als räumlich selbständig sich darzustellen. Nun ist das Vermögen der Empfindungen sich selbständig zu erhalten und vor Verschmelzung zu bewahren von mancherlei Bedingungen abhängig. Ich erinnerte schon daran, dass Töne, die sonst verschmelzen würden,

1) Vergl. Abschnitt III dieses Aufsatzes.

durch objective Verstärkung oder auf sie gerichtete Aufmerksamkeit vor der Verschmelzung bewahrt bleiben können. Aber diese Bedingungen sind noch nicht die fundamentalsten. Zwei Töne können so stark und so sehr Gegenstand der Aufmerksamkeit sein als sie wollen, wenn sie einander zu ähnlich sind, verschmelzen sie dennoch miteinander. Umgekehrt vermögen sie um so eher sich selbständig zu erhalten, je verschiedener sie sind. Auch das Verhältniss der Tonharmonie reducirt sich auf eine Art der Aehnlichkeit, das der Disharmonie auf eine Art der Unähnlichkeit. Daher vorzugsweise harmonische Töne miteinander zu Klängen verschmelzen.

Dies Verschmelzen auf Grund der Aehnlichkeit und Selbständigbleiben auf Grund der Verschiedenheit hat nichts Verwunderliches. Jede Empfindung strebt von Hause aus, als das was sie ist, sich zur Geltung zu bringen und zu erhalten. Es ist das eine „Grundthatsache des seelischen Lebens", ohne die es keine Manichfaltigkeit gleichzeitiger Inhalte in der Seele gäbe. In dem Streben liegt das Entgegenstreben gegen den aus der Concurrenz aller gleichzeitigen seelischen Inhalte sich ergebenden, also nie fehlenden Antrieb zur Verschmelzung, der gleichfalls zu jenen „Grundthatsachen" gehört, ohne weiteres enthalten. Die Verschmelzung hebt ja, wie auch schon bemerkt, das eigenartige Wesen der Inhalte auf. Nun sind aber ähnliche Empfindungen, soweit die Aehnlichkeit reicht, qualitativ ineinander enthalten, die eine ist insoweit eben das was die andere. Nur insoweit sie verschieden sind reicht demnach das Selbst, das die eine im Unterschied und Gegensatz zur anderen zu erhalten bestrebt sein kann. Nur insoweit werden sie also sich der Verschmelzung entgegenstemmen.

Natürlich gilt dies, wie von den Tönen, so auch von den Empfindungen des Gesichtssinnes. Mit Eigenthümlichkeiten irgend welchen Sinnesgebietes hat ja die Thatsache nichts zu thun. Sie ist eine Empfindungs- und Vorstellungsthatsache, oder eine Thatsache des seelischen Lebens überhaupt. Es werden also auch die Eindrücke der einzelnen Netzhautstellen nach Maassgabe ihrer Aehnlichkeit zu verschmelzen, nach

Maasgabe ihrer Verschiedenheit für sich zu bleiben bestrebt sein. Nun fällt, soviel wir wissen, die objective Verschiedenheit von Gesichtseindrücken mehr ins Gewicht als die subjective. Es müssen also, wenn subjective Unterschiede der Eindrücke sie auseinanderhalten können, die objectiven noch mehr dazu fähig sein. Dies Aussereinander ist dann der besonderen Natur der Gesichtseindrücke gemäss ohne weiteres ein räumliches.

Zweitens zeigen sich objective Unterschiede zwischen Gesichtseindrücken thatsächlich fähig, räumliche Trennung zu bewirken. Ich denke bei der Behauptung an den Wettstreit der Sehfelder beim Sehen mit zwei Augen, und die Art, wie wir diesem zu entgehen suchen. Treffen objectiv gleiche Eindrücke auf identische Punkte beider Netzhäute, so verschmelzen sie zu einem einheitlichen Eindruck, in dem beide gleicherweise als Factoren enthalten sind. Sind dagegen die Eindrücke genügend verschieden, so treten sie in Wettstreit miteinander. Tritt der eine der Eindrücke hervor, so verschwindet der andere und umgekehrt. Dies abwechselnde Hervortreten und Verschwinden liegt nicht in der Natur der Eindrücke, beide für sich betrachtet. Jeder derselben strebt vielmehr naturgemäss während der ganzen Zeit, die der Reiz dauert, ununterbrochen sich zu behaupten. Auch hindern sich objectiv verschiedene Eindrücke beider Netzhäute nicht überhaupt, gleichzeitig zu bestehen. Fielen sie auf nicht identische Netzhautpunkte, so könnten sie beide ihrem Selbsterhaltungsbestreben genügen. Nur gegen das gleichzeitige Vorhandensein an einer und derselben Stelle, wie es durch die Identität der Netzhautpunkte geboten ist, macht die Verschiedenheit der beiden sichtbare und fühlbare Opposition. Diese Opposition schlägt naturgemäss zum Schaden des einen oder anderen der Eindrücke aus, solange die Identität der Netzhautpunkte dauert. Es besteht darum in uns das Bestreben, soviel möglich objectiv verschiedene Eindrücke auf nichtidentische, objectiv gleiche Eindrücke auf identische Netzhautpunkte überzuführen. Wir genügen dem Streben jeden Augenblick unseres Lebens ohne es zu wissen und darüber zu reflectiren. Die Eindrücke selbst drängen, soweit sie objectiv verschiedene sind nach

Trennung, soweit sie objectiv gleich sind nach Vereinigung, und veranlassen uns eben dadurch, diejenigen Augenbewegungen auszuführen, durch die jener Drang sich verwirklicht.

Mit Eindrücken der beiden Netzhäute haben wir es nun in dieser Untersuchung nicht zu thun. Aber das von Eindrücken beider Netzhäute Constatirte muss von Eindrücken derselben Netzhaut in noch höherem Maasse gelten. Die objectiv verschiedenen Eindrücke der beiden identischen Netzhautstellen, die gegen die räumliche Vereinigung Opposition machen, thun dies, trotzdem dass die beiden Netzhautstellen in der eigenthümlichen Weise, wie sie eben durch den Namen der Identität bezeichnet wird, aneinander gebunden sind. Von einem solchen Aneinandergebundensein ist aber bei den verschiedenen Stellen derselben Netzhaut, wenigstens ursprünglicherweise, keine Rede. Vertragen sich also die objectiv verschiedenen Eindrücke dort nicht an einer und derselben Stelle, so werden sie es hier noch weniger thun.

Das Ergebniss des Gesagten ist ein Doppeltes. Vermögen irgendwelche Unterschiede der subjectiven Eigenthümlichkeiten der Eindrücke oder der ihnen anhaftenden Bewegungs- bzw. Anstrengungsgefühle entsprechende wahrgenommene räumliche Unterschiede zu erzeugen, so müssen dazu in noch höherem Grade die objectiven Unterschiede fähig sein. Und zweitens: kann von den subjectiven Unterschieden angenommen werden, dass sie die Fähigkeit zur Erzeugung der räumlichen Trennung besitzen, so steht dies hinsichtlich der objectiven Unterschiede aus Thatsachen fest. Darnach müsste die Theorie der ursprünglichen oder in Bewegungsvorstellungen bestehenden Localzeichen die objectiven Unterschiede mindestens in gleicher Weise wirksam sein lassen, wie die subjectiven. Sie müsste also etwa annehmen, dass ein objectiv rother Punkt jederzeit in weiterer Entfernung von einem grünen localisirt werde, als unter sonst gleichen Umständen ein blauer oder gelber. Da dies nicht der Fall ist, so können auch die subjectiven Unterschiede nicht die von der Theorie verlangte Wirkung haben.

Ich habe nun mit den letzten Erörterungen bereits den Uebergang gemacht zur Darlegung der Theorie, die ich, so wie die Sachen stehen, für die einzig mögliche halten muss. Sie gründet sich auf eben jene objectiven Unterschiede, so freilich, dass sie zugleich irgendwelche zufällige, keiner bestimmten Ordnung folgende subjective Unterschiede der Eindrücke voraussetzt.

Aber wie können die objectiven Unterschiede Grundlage einer Localisationstheorie sein, da doch eben noch die Unabhängigkeit der Localisation von diesen Unterschieden betont und daraus der letzte Einwurf gegen die anderen Theorien abgeleitet wurde. Ich antworte darauf, indem ich an eine bekannte Thatsache erinnere. Uebung hat überall Einfluss auf das Selbstbehauptungsvermögen von Eindrücken. Ist es mir öfter, durch Anwendung besonderer Aufmerksamkeit oder sonstwie, gelungen, aus einem Klang einen Oberton herauszuhören, also ihn vom Grundton und den übrigen Obertönen zu trennen, so gelingt mir die Trennung in Zukunft leichter. Sie vollzieht sich schliesslich ohne weitere Anstrengung. Der Grund kann nur darin liegen, dass durch mehrmaliges selbständiges Auftreten des Obertones sein Vermögen sich gegen die übrigen Töne des Klanges zu behaupten vermehrt wurde.

Andrerseits erhöht sich durch öftere Verschmelzung von Eindrücken die Leichtigkeit und das Bestreben der Verschmelzung. Die gleichzeitigen Klänge eines Orchesters werden vom Ohr als eine Summe einzelner einfacher Töne aufgenommen und zur Seele geleitet. An sich könnten sie dort in dieser oder jener Weise miteinander verschmelzen. Thatsächlich vereinigen wir sie zu den uns bekannten Klängen. Wir vollziehen derartige Vereinigungen um so sicherer, je häufiger wir frühere Töne zu den bestimmten, durch die bestimmte Klangfarbe ausgezeichneten Klängen zusammengefasst haben, ein je deutlicheres Erinnerungsbild der bestimmten Klänge wir also der Tonmasse entgegenbringen. Dies gilt auch von Klängen der menschlichen Stimme. Wer eine Stimme genau kennt, d. h. wer es öfters erlebt hat, dass sich Töne von bestimmtem qualitativem und Intensitätsverhältniss zu einer Stimme von gewisser Klangfarbe vereinigt haben, hört die

Stimme aus vielen gleichzeitig erklingenden heraus, d. h. er vereinigt wiederum eben diese Töne zu einheitlichen Stimmklängen; er thut dies in Fällen, wo die Töne für einen anderen mit den gleichzeitig erklingenden Tönen in ein Stimmengewirr zusammenfliessen würden.

Wiederum muss Aehnliches nothwendig auch für die Gesichtseindrücke und ihre qualitativen und zugleich räumlichen Sonderungen und Verschmelzungen Geltung haben. Dass das Bestreben zu räumlicher Sonderung und Verschmelzung sich durch vorangegangene Sonderungen und Verschmelzungen erhöht, lässt sich aber auch direkt zeigen. Wir wissen, dass die räumliche Unterscheidungsfähigkeit des Tastsinnes gleichfalls durch Uebung erhöht wird. Wie überall, so besteht auch hier die Uebung in öfterer Ausübung. Ist es erst unter Voraussetzung grosser Aufmerksamkeit gelungen, Eindrücke, die sonst in einen einzigen zusammenzufliesen pflegten, räumlich auseinander zu halten, so gelingt das Auseinanderhalten später ohne weiteres. Was bei den ersten Versuchen die Aufmerksamkeit leistete, ist deutlich. Sie erhöhte, indem sie auf die einzelnen Eindrücke gerichtet war, deren Selbstbehauptungsvermögen. Das gleiche leistet das öftere selbständige Gegebensein der Eindrücke.

Ebenso macht öftere räumliche Vereinigung, dass wir die Vereinigung leichter und schliesslich mit Nothwendigkeit vollziehen. Die Vorstellungscomplexe, die wir Dinge nennen, sind räumliche Vereinigungen von Inhalten verschiedener Sinnesgebiete. In der Orange vereinigt sich räumlich eine gewisse Farbe und Form, ein gewisser Geschmack u. s. w. Erfahrung hat die Vereinigung vollzogen und öfterer Vollzug hat sie so fest werden lassen, dass wir die Farbe und Form nicht mehr sehen können, ohne den Inhalt der bestimmten Geschmacksvorstellung an eben die Stelle zu verlegen.

Hiermit nun befinden wir uns im Besitz der Voraussetzungen, deren wir zur Erklärung der thatsächlich stattfindenden Localisation der Gesichtseindrücke bedürfen. Als Ausgangspunkt nehmen wir die ursprünglische Verschmelzung aller gleichzeitigen Eindrücke zu einem unterschiedslosen Gesammteindruck, und die Thatsache, dass verschiedene Netz-

hautpunkte bald von gleichartigen, bald von verschiedenen Reizen getroffen werden.

Fassen wir zunächst zwei Netzhautpunkte p_1 und p_2 für sich in's Auge. So oft der eine p_1 einen Reiz erfuhr, der von dem gleichzeitigen Reiz des p_2 genügend verschieden war, um den ursprünglichen, in der Natur des seelischen Lebens überhaupt liegenden Verschmelzungsantrieb zu überwinden, konnten sich die zugehörigen Eindrücke e_1 und e_2 gegeneinander selbständig behaupten. Dies Selbstbehauptungsvermögen steigerte sich späterhin umsomehr, je häufiger die thatsächliche Selbstbehauptung sich vollzog. Da dabei die Beschaffenheit der Reize, die dem p_1 und p_2 zu Theil wurden, also die objective Beschaffenheit der e_1 und e_2, eine immer andere und andere war, und nur die subjective Beschaffenheit der beiden Eindrücke dieselbe blieb, so musste schliesslich das Selbstbehauptungsvermögen von jener objectiven Beschaffenheit unabhängig und nur an diese subjective Beschaffenheit gebunden erscheinen. D. h. nicht die hinsichtlich ihrer Farbenqualität bestimmten e_1 und e_2, sondern die den Netzhautpunkten p_1 und p_2 zugehörigen Eindrücke e_1 und e_2 als solche, besassen ein gewisses Vermögen sich qualitativ und damit zugleich räumlich von einander zu sondern.

Dieselben Netzhautpunkte wurden nun auch öfter von ähnlichen oder völlig gleichen Reizen gleichzeitig getroffen. So oft dies geschah, erleichterte sich die Verschmelzung oder kam zur ursprünglichen Verschmelzungsnöthigung ein Grad der Verschmelzungsneigung. Auch diese Verschmelzungsneigung wurde von der objectiven Beschaffenheit der gleichen Eindrücke mehr und mehr unabhängig und haftete schliesslich nur noch an den Eindrücken der bestimmten Netzhautstellen als solchen.

Aber auch die Grösse des objectiven und zugleich des subjectiven Unterschiedes, bezw. der objectiven und subjectiven Aehnlichkeit, kam für die Eindrücke weniger und weniger in Betracht. Je mehr das Selbstbehauptungsvermögen sich steigerte, eines um so geringeren Unterschiedes bedurfte es, um die Selbstbehauptung thatsächlich zu ermöglichen. Schliesslich genügte dazu irgend welche subjective

Verschiedenheit der e_1 und e_2, so dass sie räumlich sich sonderten, auch wenn sie hinsichtlich ihrer Farbenqualität völlig übereinstimmten. Je mehr andrerseits die Verschmelzungstendenz sich steigerte, um so weniger konnte der Farbenunterschied der Eindrücke im einzelnen Falle dagegen ausrichten. — Das endliche Gesammtresultat war ein grösseres Selbstbehauptungsvermögen oder eine grössere Verschmelzungstendenz der Eindrücke der beiden Netzhautstellen, je nach der Häufigkeit, mit der die Erfahrungen zur Selbstbehauptung oder Verschmelzung Anlass gegeben hatten.

Natürlich gilt dasselbe von den Eindrücken anderer Netzhautstellen. Sie gewannen grössere Neigung sich gegeneinander und gegenüber den e_1 und e_2 selbständig zu erhalten oder miteinander und mit den e_1 und e_2 zu verschmelzen, jenachdem die qualitativen Verhältnisse, in denen sie zueinander oder zu den e_1 und e_2 standen, ihnen häufiger das eine oder das andere Verhalten zueinander oder zu den e_1 und e_2 aufnöthigten.

Nun beachte man, dass in der objectiven Welt Farben und Helligkeiten nicht von Punkt zu Punkt zu wechseln, noch auch überall dieselben zu sein pflegen, dass sie vielmehr in der Regel in gewisser begrenzter Ausdehnung gegeben sind. Dieser Ausdehnung entspricht eine ähnliche Ausdehnung des Reizes auf der Netzhaut, dem relativen Wechsel ein Wechsel des Reizes von Netzhautbezirk zu Netzhautbezirk. Dazu kommt noch, dass sehr eng begrenzte Färbungen doch im Auge durch Irradiation eine gewisse, aber wiederum begrenzte continuirliche Ausdehnung gewinnen. Die Folge ist, dass auf benachbarte Stellen häufiger gleiche, auf weiter von einander entfernte häufiger verschiedene Reize treffen; und zwar wächst die Häufigkeit der gleichen mit der Nähe, die der ungleichen mit der Entfernung der Netzhautstellen voneinander.

Wenden wir das vorhin Gesagte darauf an, so heisst dies, je näher aneinander liegenden Netzhautpunkten irgend welche Gesichtsreize angehören, umso mehr Neigung zur Verschmelzung, um so geringere Fähigkeit zur Selbstbehauptung besitzen sie. Dagegen wächst diese Fähigkeit und vermindert sich jene Neigung mit der Vergrösserung der Ent-

fernung. Die Neigung zur Verschmelzung ist am grössten bei den Eindrücken benachbarter Punkte. Die werden also entweder völlig verschmelzen oder in möglichst enge räumliche Beziehung treten. Dagegen werden entferntere Eindrücke räumlich auseinandertreten und dafür jeder mit Eindrücken, die ihm benachbart sind, sich räumlich zusammenschliessen.

Daraus erklärt sich die räumliche Anordnung der Netzhauteindrücke, wie wir sie kennen. Das wahrgenommene Aussereinander der Eindrücke ist bei gleicher Entfernung der zugehörigen Netzhautpunkte für alle Theile der Netzhaut dasselbe, weil das Verhältniss der objectiv gleichen zu den objectiv ungleichen Reizungen zweier Netzhautpunkte im Durchschnitt für alle Theile der Netzhaut dasselbe ist. Das System der räumlich geordneten Eindrücke ist ein flächenhaftes, weil die Netzhautpunkte sich flächenhaft aneinanderreihen und die Anordnung der Eindrücke der ganzen Anschauung zufolge auf die Anordnung der Netzhautpunkte sich aufbaut. — Vielleicht meint man, die flächenhafte Anordnung der Eindrücke im Sehfeld liege in der Natur der Gesichtswahrnehmung a priori enthalten. Dann widerspricht wenigstens unsere Herleitung dieser Anordnung jener a priori bestehenden Nothwendigkeit nicht, so dass uns die Frage erspart bleibt, wie die thatsächlich geschehenden Eindrücke und die sonstigen Bedingungen ihrer Zusammenordnung sich damit vertragen.

Es erübrigt mir zum Schluss noch eine doppelte Bemerkung. Die eine betrifft den Begriff der Localzeichen. Ich bezeichnete mit dem Namen diejenigen Elemente, die machen, dass den Eindrücken ihr bestimmter Ort im Gesichtsfeld zu Theil wird. Dies geschieht der entwickelten Anschauung zufolge, wenn wir sie ganz allgemein fassen, durch ein System von erfahrungsgemässen Beziehungen der Eindrücke zu einander oder, wenn man will, von Gewohnheiten derselben sich zueinander zu verhalten. Dies System werden wir darnach als das Localzeichen für alle Eindrücke überhaupt bezeichnen können, dagegen muss als besonderes Localzeichen jedes Ein-

drucks seine Stelle innerhalb des Systems gelten. Uebrigens thut es auch nichts, wenn man meint, der Name Localzeichen sei hier gar nicht mehr recht am Platze.

Die zweite Bemerkung enthält eine Art von Zugeständniss. Ich weiss nicht, welche andere Theorie der Localisation und der Localzeichen möglich sein soll, als die erörterte. Alles scheint mir für sie, nichts gegen sie zu sprechen. Dagegen lasse ich gerne dahin gestellt, ob der ganze Process, durch welchen die Localzeichen entstehen, in jedem einzelnen von uns von vorn an sich vollzogen habe, oder ob dies nur von der Gattung gelte, während den einzelnen Individuen Dispositionen, die ihm die Arbeit erleichtern, mit auf den Weg gegeben sind. Hat jene Auffassung grössere Klarheit, so widerspräche doch auch diese unseren sonstigen Anschauungen nicht. Allerlei Dispositionen lassen wir ja ererbt sein, zu Handlungen und Arten der Vorstellungsverknüpfung. So könnten auch Dispositionen zu solchen Verbindungen benachbarter und Sonderungen entfernterer Netzhauteindrücke uns von Geburt an eigen sein, die machten, dass die Eindrücke, sobald sie entständen, in einer der Ordnung der Netzhautstellen entsprechenden oder analogen Weise sich räumlich zusammenschlössen. Damit kehrte die Theorie in gewisser Weise zum Nativismus zurück, ohne doch darum aufzuhören, völlig genetisch zu sein.

Natürlich müssten zu der Anschauung Gründe vorhanden sein. Die können aber vielleicht gefunden werden. Wenig genug lässt sich aus den Erfahrungen an operirten Blindgeborenen schliessen. Da, wie es scheint, vor der Operation niemals ein trüber Lichtschimmer fehlte, der dann nicht jederzeit alle Theile der Netzhaut gleichmässig erhellt haben wird, so kann nicht entschieden werden, wie weit in jener Zeit eine Sonderung entfernter und Zusammenordnung benachtbarter Eindrücke sich erfahrungsgemäss vollziehen konnte. Vielleicht aber ist die Raumanschauung des eben Operirten doch zu vollkommen, als dass sie sich aus jenen schwachen und wenig unterschiedenen Wahrnehmungen erklären liesse. Dann hindert nichts, zu jenen ererbten Dispositionen seine Zuflucht zu nehmen.

Ein anderer möglicher Grund ist folgender. Ich habe oben nicht ausdrücklich vorausgesetzt, das der einheitliche Gesammteindruck, in den alle Eindrücke ursprünglich zusammenfliessend gedacht werden müssen, absolut ausdehnungslos sei. Zu allerletzt wird man aber von einem solchen nur intensiv und qualitativ bestimmten Gesammteindruck auszugehen sich gedrängt sehen. Nun ist für uns ein unausgedehnter Lichteindruck unvorstellbar. Hält man diese Unvorstellbarkeit für eine ursprüngliche Eigenthümlichkeit der Gesichtswahrnehmung oder der sie vollziehenden Seele und nicht für ein Ergebniss unserer Gewohnheit räumlich zu sehen, so steht man vor einem Widerspruch, den man sich wiederum durch Zurückgreifen auf die Geschichte der Gattung zu lösen versucht fühlen kann. Dass in der Gattung alle einzelnen Sinne aus einem Allgemeinsinn, alle einzelnen Empfindungsarten aus einer einheitlichen Empfindungsart sich herausdifferenzirt haben, ist uns ein geläufiger Gedanke. Natürlich gab es für diese ursprüngliche Empfindungsart keine Räumlichkeit. Man braucht nun nur anzunehmen, unsere jetzige, der Räumlichkeit bedürftige Lichtempfindung habe sich aus der Urempfindung nicht herausentwickelt, ohne dass zugleich der Process der Verräumlichung durch erfahrungsgemässes Zusammenwachsen und Sondern verschiedener Eindrücke begonnen habe, und das von einer Generation in dem Punkt Erarbeitete habe sich zugleich jederzeit den folgenden Generationen als anererbter Besitz übermittelt, dann existirt jene ursprüngliche unräumliche Lichtempfindung für uns gar nicht mehr, es fällt also die genannte Schwierigkeit hinweg. — Uebrigens steht und fällt unsere Theorie, die es ja zunächst nur mit der Einordnung von Eindrücken verschiedener Netzhautstellen in den Sehraum zu thun hat, nicht mit der Annahme einer ursprünglichen absoluten Unräumlichkeit.

Bonn. Th. Lipps.

Die Philosophie Boström's und ihre Selbstauflösung:

a **Skrifter af Christopher Jakob Boström,** utgifna af *H. Edfeldt.* 2 Bände. Upsala, 1883.

b. *A. Nyblæus.* **Om den Boströmska filosofien.** Lund, 1883. 36 S. 8°.

c. *H. Edfeldt.* **Om den Boströmska filosofien.** Upsala, 1884. 55 S. 8°.

d. *A. Nyblæus.* **Om Boströms idélära** och hans dermed sammanhängande förklaring af den sinnliga verlden. Lund, 1884. 40 S. 8°.

e. *H. Edfeldt.* **Om Boströms idélära.** Upsala, 1884. 91 S. 8°.

Die Philosophie Boström's, die an den schwedischen Universitäten einige Zeit alleinherrschend war, und die daselbst noch heute die Mehrzahl der Professoren der Philosophie unter ihren Vertretern zählt, ist den Lesern der Monatshefte schon durch die Abhandlungen Mätzner's und Höffding's (Bd. 3 u. 15) bekannt; ohnehin enthalten die letzten Auflagen von Ueberweg's Geschichte der Philosophie eine klare und lesenswerthe Uebersicht derselben, von dem Dr. Geijer, Privatdocenten an der Universität zu Lund, verfasst. Es könnte also überflüssig erscheinen, die Aufmerksamkeit des deutschen Publikums noch einmal auf diesen Gegenstand zu richten. Indessen ist eben in der letzten Zeit eine bemerkenswerthe Veränderung eingetreten. Bisher stand die Schule in dogmatischer Abgeschlossenheit da; von Uneinigkeit oder Zweifel hinsichtlich der Grundgedanken des Systems war nicht einmal die Rede; dessen Vertreter begnügten sich im Allgemeinen damit, theils jene Grundsätze auf verschiedene Gebiete des geistigen Lebens anzuwenden, theils von dem Standpunkte des Systems ältere und neuere philosophische Richtungen zu beurtheilen und zu kritisiren. Angriffe gegen das System selbst wurden entweder ignorirt oder mit Entrüstung abgewiesen; und bei der Vertheidigung desselben wurden im Allgemeinen dieselben Grundsätze vorausgesetzt, deren Gültigkeit eben bewiesen werden sollte. Jetzt ist dagegen eine tiefe Spaltung zum Vorschein gekommen, indem zwei Anhänger der Schule einander gegenseitig beschuldigen, die Weltansicht Boström's aufzulösen.

Ehe ich zum Bericht über diesen Streit übergehe, bemerke ich, dass schon Lessing eine Ansicht ausgesprochen hat, die mit der Lehre Boström's wesentlich übereinstimmt. Leibniz hatte, wie bekannt, zwischen dem Verstand und dem

Willen Gottes unterschieden und in jenem eine unendliche Menge möglicher Welten angenommen, von denen der göttliche Wille nur eine einzige, nämlich die beste mögliche, verwirklicht hätte. Dagegen bemerkte Lessing [1]), dass bei Gott Vorstellen, Wollen und Schaffen Eines sei, und dass dem zufolge die Begriffe Gottes von den wirklichen Dingen eben diese wirkliche Dinge selbst seien. Die unendlich vielen Welten Leibnizens wurden also von Lessing auf eine einzige beschränkt, die ohne irgend einen besonderen Schöpfungsakt wirklich sei, eben indem sie von Gott gedacht werde. Die Gedanken Gottes sind also nach Lessing einfache vorstellende Wesen (Monaden), die unter sich eine Reihe ausmachen, in welcher jedes Glied alles dasjenige enthält, was die untern Glieder enthalten, und noch etwas mehr. Es liegen keine Nachrichten vor, die beweisen können, dass Boström diese in zwei kleinen Aufsätzen ausgesprochene Ansicht Lessing's gekannt hätte; wahrscheinlich würde er in diesem Falle nicht unterlassen haben, seine Quelle zu citiren. Es ist also eher anzunehmen, dass Boström unabhängig von seinem Vorgänger eine ähnliche Umbildung der Leibnizischen Monadologie vorgenommen hat, etwa unter Mitwirkung der Identitätsphilosophie Schelling's, wie sie namentlich in den Jahrbüchern der Medicin dargestellt ist. Nichts desto weniger ist die Uebereinstimmung mit Lessing auffallend. Auch nach Boström ist alles wahrhaft Wirkliche im Denken Gottes enthalten und eben dadurch wirklich, dass es von Gott gedacht wird. Die Gedanken Gottes oder der absoluten Vernunft, die von Boström nicht nur mit den Leibnizischen Monaden, sondern auch mit den Platonischen Ideen identificirt werden, machen auch nach Boström eine einzige continuirliche Reihe aus, wo jedes höhere Glied alle die unteren und noch etwas mehr enthält. Die sinnliche Welt ist schliesslich nach Boström, wie schon nach Leibniz, ein Phänomen, das aus den dunklen Vorstellungen der untergeordneten Ideen oder Monaden abgeleitet wird. In diesem letzten Punkte trifft Boström auch mit der Kanti-

1) Christenthum der Vernunft § 3, 15, 17. Die Wirklichkeit der Dinge ausser Gott. (Hempel's Ausgabe, XIV. 213 f. XVIII. 327.)

schen Lehre zusammen, dass Zeit und Raum nur den Erscheinungen, nicht aber dem Dinge an sich gehören, wogegen Kant's Einwürfe gegen die Möglichkeit der Metaphysik wenig berücksichtigt werden.

In einem Punkte unterscheidet sich die Lehre Boström's von dem Lessing'schen Entwurf; indem er nämlich den Begriff der Schöpfung auf das zeitliche Hervorbringen beschränkt, so wird dieser Begriff ganz und gar von dem Verhältniss Gottes zu der Welt ausgeschlossen. Und dieser zunächst blos wörtliche Unterschied bekommt eine sachliche Bedeutung dadurch, dass er Gott jede Wirksamkeit abspricht. Indem das Sinnliche nur durch und für die unvollkommene Auffassung existirt, so wird nicht nur jede Naturseite und überhaupt jede Negation aus Gott ausgeschlossen; sogar jedes Verhältniss zu dem Endlichen oder überhaupt zu Etwas könne ihm nicht, wie er an sich ist, zugeschrieben werden, sondern nur wie er von dem endlichen Bewusstsein vorgestellt wird. Also können auch die göttlichen Ideen als Bestimmungen der absoluten Vernunft nichts Sinnliches oder Unvollkommenes enthalten; unbeschadet des graduellen Unterschieds ihres Inhalts seien sie jedoch alle, ebenso wie Gott selbst, absolut lebendige und vollkommene (Boström sagt sogar absolut vernehmende) Wesen. Dieses soll jedoch nicht hindern, dass ihr eigenes Vernehmen mit einer Unvollkommenheit oder Dunkelheit behaftet sei, die eben von der Stellung jeder Idee in dem absoluten Systeme abhänge. Indem nämlich jede Idee nicht nur das, was in ihr positiv enthalten ist, sondern das ganze absolute System von ihrem beschränkten Standpunkte vernehme, so müsse ihr dieses als ein Nicht-Geistiges, Sinnliches und Veränderliches erscheinen.

Es leuchtet ein, dass die schwierige Frage jeder Metaphysik, die Ableitung des Endlichen aus dem Unendlichen, durch die soeben erwähnte Erklärung keine genügende Lösung gefunden hat. Ist das Vorstellen (das „Vernehmen") der Ideen wesentlich mit einer Unvollkommenheit behaftet, so müssen sie auch von einem allwissenden Wesen als unvollkommen vorstellend gewusst werden; zumal da nach Boström das wahre Wissen mit dem wahren Sein des Gewussten ab-

solut identisch ist. Sind sie dagegen in Wahrheit absolut vollkommen, so kann keine Unvollkommenheit des Vorstellens ohne Widerspruch von ihnen prädicirt werden. Durch das Bestreben, jede Beziehung zum Endlichen aus Gott auszuschliessen, geräth also Boström, wie schon vor ihm Plato, in einen Dualismus, indem die Welt der endlichen Erscheinung ganz unvermittelt neben der Idealwelt da steht. Die Angriffe, die während der Lebenszeit Boström's gegen diesen Dualismus gemacht wurden, wurden von ihm sehr unzureichend widerlegt. Einerseits statuirte er, dass Gott das unvollkommene Vernehmen seiner Ideen und durch dieses die sinnliche Welt, freilich nicht unmittelbar, aber doch mittelbar erkenne; andererseits bemerkte er, dass dieses mittelbare Wissen der absoluten Unendlichkeit Gottes und seines Wissens ebenso wenig Eintrag thue, als ein helläugiger Mensch dadurch trübäugig werde, dass er sich der Trübäugigkeit anderer Menschen bewusst sei. Die mutatio elenchi ist hier offenbar; denn was bewiesen werden sollte, war nicht die Vollkommenheit des göttlichen Wissens, sondern die Vollkommenheit des Objectes dieses Wissens, d. h. der göttlichen Ideen, sofern sie von Gott gewusst werden.

Mehr als siebenzehn Jahre nach dem Tod Boström's hatte das wissenschaftliche Publikum Schwedens eine vollständige Ausgabe seiner Schriften erwartet und schon hatte sich Wikner (jetzt Professor zu Christiania), einer der bedeutendsten Vertreter der Schule, von derselben losgesagt, als endlich am Ende des Jahres 1883 zwei Bände erschienen, von dem Dr. Edfeldt, Privatdocenten zu Upsala, herausgegeben. Freilich enthält jene Ausgabe bis auf einige wenig bedeutende Ausnahmen nur schon früher gedruckte Schriften; die Vorlesungen des Meisters, aus welchen man eine ausführliche Erörterung der oft nur schematisch hingeworfenen Sätze erwarten könnte, sind noch heute dem Publikum verschlossen. Dagegen hat der Herausgeber dem ersten Bande eine einleitende Uebersicht des Systems beigefügt, wo der gordische Knoten, das Problem des Verhältnisses des Endlichen und des Unendlichen, nicht gelöst, aber einfach zerhauen wird. Nach Edfeldt sind die göttlichen Ideen an sich, in ihrer Wahrheit oder als Objecte des Denkens Gottes,

ebenso viele Götter („Gottheiten"), absolut unendlich und vollkommen; als daseiende Subjecte oder für ihr endliches Bewusstsein seien sie dagegen von jenen Göttern toto genere verschieden, endlich und unvollkommen. Jedes endliche Subject habe freilich eine entsprechende Idee als Urbild, der es sich während seiner Entwickelung zu nähern habe, die es aber niemals erreichen könne [1]). Andererseits sollen die endlichen Subjecte in jenen unendlichen Ideen begründet sein; es wird sogar behauptet, dass die Idee und das entsprechende endliche Subject ein und dasselbe Wesen seien, nur aus verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet [2]). Aber wie die Begründung zu denken sei, wird nicht angegeben; und ebenso wenig findet man irgend eine Ableitung der verschiedenen Gesichtspunkte. Der Dualismus, der schon in der ursprünglichen Lehre Boström's enthalten war, ist also hier auf seine Spitze getrieben; statt einer Philosophie hat man eigentlich eine neue Religion, statt des wissenschaftlichen Beweisens nur das ethische Postulat einer über jede Endlichkeit erhabenen Welt.

Professor Nyblæus in Lund, einer der älteren Schüler Boström's, hatte sich früher als ein eifriger Anhänger seiner Lehre erwiesen, nach welcher jede Anerkennung eines Gegensatzes oder eines negativen Moments im Göttlichen als „Empirismus" und Unphilosophie gestempelt wurde. Auch sein in den philosophischen Monatsheften (Bd. 15, S. 193) recensirtes Werk über die philosophische Forschung in Schweden ist ganz von Boströmischem Standpunkte verfasst; und nicht mit Unrecht hat der Recensent die Unbequemlichkeit bemerkt, die für den Leser des Werkes dadurch entsteht, dass die Grundansicht, welche der Kritik des Verfassers zum Grunde liegt, erst am Ende des Ganzen zu erwarten ist. Zugleich hat aber derselbe Recensent dem Werke die Vorzüge der Gründlichkeit, Klarheit und Eleganz der Darstellung mit Recht zuerkannt. Wir setzen also nur hinzu, dass dieselben Vorzüge auch in dem später erschienenen Bande erkennbar sind,

1) a. I. S. 50, 58, 59. Vergl. c. S. 25.
2) c. 25,17.

wo neben den verschiedenen Formen der Schelling'schen Philosophie auch die Schweden Leopold, Tegnér und Geijer behandelt werden; das Recht Tegnér's, in eine Geschichte der Philosophie aufgenommen zu werden, müssen wir freilich dahingestellt sein lassen. Ausserdem hat Nyblæus eine Ausgabe der Werke des schwedischen Philosophen Grubbe, des unmittelbaren Vorgängers Boström's besorgt und grösstentheils selbst redigirt. Durch seine Kenntniss der Geschichte der Philosophie über die dogmatische Beschränktheit Edfeldt's erhaben, hat er jetzt in zwei kleinen Schriften (siehe oben b und d) dessen Ansicht bekämpft, indem er gezeigt hat, dass durch sie die systematische Verbindung zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen abgebrochen wird. Schon durch die Annahme eines graduellen Unterschieds zwischen den Ideen habe sie Boström als nur relativ unendlich bezeichnet; wären sie Alle absolut unendlich, so wäre jeder Unterschied zwischen ihnen dadurch ausgeschlossen, und es wäre dann ungereimt von einer Vielheit jener Wesen zu reden. Ferner sei es undenkbar, dass Wesen, die an sich in keiner Hinsicht endlich wären, dessen ungeachtet für ihr eigenes Bewusstsein als endlich erscheinen könnten [1]). Wenn überhaupt eine Ableitung des Endlichen aus Gott möglich sein soll, so müssen die Ideen schon ursprünglich und in ihrem Wesen eine gewisse Beschränktheit und Endlichkeit enthalten.

Die Versuche Edfeldt's, seine Ansicht gegen diese Argumente zu vertheidigen, sind im Ganzen als misslungen zu betrachten; besonders ist seine letzte Schrift (oben mit e bezeichnet) sehr verworren. Als Nothwehr greift er zu einem Mittel, das an den Ausdruck eines Entomologen erinnert: „Wenn man einen Käfer von oben aufmerksam betrachtet, so zerfällt er in drei Theile" — nur mit dem Unterschied, dass, was bei jenem Entomologen nur eine verfehlte Ausdrucksweise war, von Edfeldt dagegen ganz ernstlich behauptet wird. Denn der Standpunkt des Betrachters (freilich nicht von oben, sondern von unten) hat nach ihm die wun-

1) b. 25, 26, 34 d. 7.

derbare Wirkung, die an sich absolut unendlichen Ideen nicht nur endlich erscheinen zu lassen, sondern auch endlich zu machen. Von dem Standpunkte Gottes soll nämlich jede Idee ein absolutes Wesen ohne alle Endlichkeit und Relativität sein; dieselbe könne aber auch von einem andern Standpunkt, nämlich dem des endlichen Bewusstseins betrachtet werden; so betrachtet, sei sie endlich und relativ, und dadurch existire für sie eine sinnliche Welt. Uebrigens wäre, selbst wenn man diese gewaltsame Ableitung gutheissen wollte, doch durch sie wenig geholfen; denn das endliche Bewusstsein, das eben abgeleitet werden sollte, wird durch sie ohne Weiteres vorausgesetzt.

Obgleich es aber anerkannt werden muss, dass die Philosophie Boström's durch die Auslegung Edfeldt's ad absurdum geführt worden ist, so ist es andererseits auch anzuerkennen, dass diese Absurdität schon im ursprünglichen Systeme vorgezeichnet ist. Denn das Bestreben Boström's war, wie schon bemerkt, offenbar darauf gerichtet, jede Endlichkeit, jede Relation aus dem Absoluten auszuschliessen. Und wenn es auch leicht nachgewiesen werden kann, dass Boström diese Grundansicht nicht consequent festgehalten hat, so stimmt doch seine Erklärung im Ganzen mit dem zusammen, was Edfeldt, nur gröber und so zu sagen handgreiflicher ausgeführt hat. Hat doch Nyblæus selbst, an Boström sich anschliessend, ausdrücklich die Ansicht verworfen, dass Vielheit nicht ohne Beschränkung und Endlichkeit zu denken sei [1]). Wie kann er denn jetzt behaupten, dass keine Vielheit der Ideen angenommen werden könnte, wenn sie Alle absolut unendlich wären, und dessen ungeachtet das ursprüngliche System Boström's festzuhalten glauben? Es mag sein, dass jene Aussage nicht ganz wörtlich zu verstehen ist, und dass er damit nur sagen wollte, die Endlichkeit jeder besonderen Idee werde im göttlichen Denken durch das ganze System der übrigen ergänzt. Aber auch in den Streitschriften gegen Edfeldt bemerkt Nyblæus (ganz richtig), dass das Bestreben Boström's darauf gerichtet war, jeden Gegensatz aus

1) Den filosofiska forskningen i Sverige, II. Bd., I. Abth. S. 468—471.

dem göttlichen Wesen zu entfernen [1]); wie kann denn Gott die Ideen als beschränkt denken, ohne diese ihre Beschränktheit seiner eigenen Unendlichkeit entgegenzusetzen? Dass die Auslegung Edfeldt's die Weltansicht Boström's auflöse, mag also Nyblæus mit Recht behaupten; aber mit demselben Rechte kann Edfeldt jene Beschuldigung auf ihn zurückwerfen. Denn zuletzt liegt doch der Grund der Auflösung in dem System selbst, das zwei unter sich widerstreitende Annahmen zu vereinigen sucht, indem es einmal jede Endlichkeit und jede Beziehung zum Endlichen von Gott ausschliesst und ihn zugleich doch wieder als Grund des Endlichen bestimmt. Man braucht nur folgerecht die eine oder die andere Annahme festzuhalten, um die Auflösung zu bewirken.

Wohin diese Zersetzung des Systems führen wird, ist leicht vorauszusehen. Als religiöse Glaubenslehre mag freilich die Ansicht Edfeldt's fortbestehen können; aber als philosophische Lehre ist sie ganz und gar unhaltbar. Wird das Absolute als das bestimmt, welches jeder Relation entzogen sei, so ist es dadurch als undenkbar bestimmt, weil jedes Denken Relation involvirt. Diese Folgerung ist schon von H. Spencer in seinen first Principles klar und bündig gezogen worden. Der Positivismus ist also das wahre wissenschaftliche Resultat der Auslegung, welche Edfeldt von der Lehre Boström's gegeben hat; inwiefern jenes Resultat an sich selbst haltbar sei, können wir hier nicht in Erwägung ziehen. Nur ein Mittel gibt es, die Denkbarkeit des Absoluten behaupten zu können, nämlich die von Hegel gegebene Bestimmung, nach welcher das wahre Unendliche die Endlichkeit in sich selbst begreift und also auch das wahrhaft Absolute nicht als jeder Beziehung entzogen, sondern als „sich auf sich negativ beziehend [2])" zu denken ist. In der Annahme des Nyblæus, dass die göttlichen Ideen ihrem Wesen nach mit einer gewissen Endlichkeit oder nur relativen Unendlichkeit behaftet seien, glauben wir eine Annäherung an diesen Standpunkt zu bemerken. Das System Boström's ist jeden-

1) b. S. 31.

2) Hegel's Werke. III. (2. Aufl.) S. 150 IV. 235.

falls durch den soeben erwähnten Streit zerfallen, wenn auch die meisten Mitglieder der Schule bisher es vorsichtig unterlassen haben, sich in den Streit einzumischen. Als ein integrirender Factor in der philosophischen Entwickelung Schwedens wird jedoch diese Philosophie immerhin seine Bedeutung haben und ihrer Mängel ungeachtet oder sogar eben dieser Mängel wegen vielleicht auch für das Ausland etwas Belehrendes enthalten. Das augenscheinliche Bestreben, in einer von Materialismus durchdrungenen Zeit die Würde des Geistigen und die hohe Bedeutung des Sittlichen hervorzuheben, muss jedenfalls mit Achtung anerkannt werden.

Lund. J. J. Borelius.

Robert Grassmann: Das Gebäude des Wissens. Druck und Verlag von R. Grassmann, Stettin.

Dritter Band: Die Lebenslehre oder Biologie. Erster Theil: I. Buch: **Das Weltleben oder die Metaphysik.** Stettin 1881. (XII und 350 S.). II. Buch: **Das Pflanzenleben oder die Physiologie der Pflanzen.** Stettin 1882. (XII u. 301 S.) Nebst Vorwort zur Lebenslehre (XIII S.).

Vierter Band: Die Lebenslehre oder Biologie. Zweiter Theil: **Das Thierleben oder die Physiologie der Wirbelthiere** und namentlich der Menschen. Stettin 1883. (XIII u. 633 S.)

Es ist ein auf zehn Bände veranschlagtes Werk, dessen 3. und 4. Band wir hier anzuzeigen haben. Der 1. Band „Die Formenlehre" erschien 1872, der 2. Band „Die Wissenschaftslehre" 1875. Beide Bände werden später in neuer Bearbeitung erscheinen. Der 5. Band „Die Sittenlehre oder Ethik" ist demnächst zu erwarten. Wir können sagen, es ist eine Riesenaufgabe, die sich der Verf. gestellt hat; und bei der Ausdehnung, welche die einzelnen Fachwissenschaften gewonnen, scheint es nur auf Kosten der Gründlichkeit geschehen zu können, wenn ein einzelner Gelehrter es unternimmt, mehrere Fachgebiete gleichmässig behandeln zu wollen. Indess der Verfasser spricht im Vorwort zur Metaphysik von der Familie Grassmann; vom Vater, dem Prof. T. Grassmann, „der die Gesetze der Krystallbildung zuerst wissenschaftlich ableitete

und dessen System die Wiener Mineralogen jetzt allgemein angenommen". Er spricht vom Bruder, dem Prof. Dr. H. Grassmann, „dessen Ausdehnungslehre epochemachend zu nennen ist und der kurz vor und nach seinem Tode Anerkennung fand". Wir dürfen uns daher den Verfasser, der als „ein Greis hier die Frucht seiner ein Leben ausfüllenden Arbeit vorlegt", nicht als einzelnen Arbeiter vorstellen. Er vereinigt die Summe der geistigen Arbeit seiner Familie und dadurch wird es verständlich, wie der Verfasser eine solche Fülle von wissenschaftlichen Einzelheiten in den anzuzeigenden Bänden häufen konnte.

Es sind wissenschaftliche Werke, welche der Verf. bringt und die von Chemie und Physik, von Pflanzen und Thieren handeln. Ihre Besprechung gehört daher in ihren Einzelheiten fachwissenschaftlichen Zeitschriften an. Indess es gibt kein wissenschaftliches Werk, das, was freilich nicht überall zugegeben wird, nicht seine philosophische Seite hat. Der Verf. selbst nennt die Lehre vom Weltleben „Metaphysik" und will darin auf streng wissenschaftlichem Wege, d. h. streng sachlich (objectiv) und allgemein gültig die Aufgaben lösen, welche schon seit Aristoteles die Köpfe der Philosophen beschäftigt haben. Die seitherige Philosophie löste die Aufgabe nicht, „weil sie den Boden der Erfahrung verliess und sich auf den Boden erdachter (subjectiver), und deshalb willkürlicher Lehren und Sätze begab, die für die Wissenschaft werthlos sind. Wer aus einer Voraussetzung mehr ableitet, als die Voraussetzung enthält, begeht einen Trugschluss. Und auf Trugschlüsse war das seitherige Gebäude der Metaphysik grösstentheils aufgebaut". In seiner Lehre vom Weltleben will der Verf. „diese Klippen vermeiden; er will sich ganz auf den Boden der Erfahrung und der mathematischen Rechnung stellen. Denn die mathematischen Gesetze sind es allein, welche von den streng wissenschaftlichen Naturforschern anerkannt sind, auf welche eine streng wissenschaftliche Lehre vom Weltleben aufgebaut werden kann". Der Verf. leitet daher auch „die neuen Sätze, die in diesem Werke zuerst aufgestellt werden, mathematisch ab. Da jedes Gesetz sich in einer mathematischen Formel ausdrücken lassen muss, um

dadurch eine allgemein gültige, von jeder einzelnen Sprache unabhängige Form zu gewinnen".

Das klingt sehr gut gesagt. Wenn es nur auch so leicht wäre zu sagen, wo das Subject aufhört und das Object anfängt, da der Mensch nicht mit den Sachen, sondern mit Worten denkt und da deshalb in dem sprachlichen Act das Objective stets zugleich ein Subjectives wird. Auch lässt sich nicht leugnen, dass es mathematische Formeln gibt, welche richtig gerechnet sind und trotzdem falsch sind, weil der Ansatz falsch ist. Die Möglichkeit einer mathematischen Behandlung ist noch keine Garantie für die Richtigkeit einer Behauptung, obgleich zumal seit Spinoza dies Vorurtheil vielfach lebt. Wie das Resultat einer Rechnung falsch wird, wenn der Ansatz falsch, so auch die mathematische Formel, wenn die subjective Thätigkeit, wenn die synthetische Kraft des Geistes die Objectivität falsch verknüpfte, die einzelnen Glieder der Formel von Anfang an in irrige Beziehung setzte oder wesentliches dabei übersah und wegliess.

Der Mensch denkt und spricht in Worten. Daran erinnert uns der Verfasser des Gebäudes des Wissens zuerst. Denn er geht darauf aus, die philosophische Sprache der Deutschen deutsch zu machen. Er klagt, dass man ihm diese Sprachreinigung vorgeworfen habe. Ich stimme ihm in seiner Vertheidigung und in seinem Streben vollständig bei, zumal in unserer Zeit die Sucht nach Fremdwörtern zur widerwärtigsten Manie wurde. Mitangeregt durch den Vorwurf der Empiriker, die Philosophie leide an unverständlichen Kunstausdrücken, ist in der Philosophie unserer Zeit das Streben, verständlich für Jedermann zu schreiben, unverkennbar; in den empirischen Schriften dagegen, zumal in naturgeschichtlichen, physiologischen häuft sich eine erschreckende Unverständlichkeit, da jeder Autor meint, durch Aufstellung neuer Terminologie, durch Erfindung neuer fremdsprachlicher Namen seine neueste Specialvertiefung in einen Gegenstand bekunden zu müssen.

Im Hinblick auf diese Manie moderner Wissenschaft begrüsse ich freudig Grassmann's Vorgehen und hoffe, dass ihm Erfolg nicht fehlen wird. Aber doch will mir scheinen, als

ob ihn sein Eifer zu weit treibe. Worte, die seit Jahrhunderten Leben in der Wissenschaft haben, sollten in Ruhe geblieben sein. Welchen Werth hat es z. B. das Wort „Element" weil es undeutsch ist zu ersetzen durch das Wort „Stift"? Wird man statt Elementarschulen, statt Elemente der Musik, Stiftsschulen, Stifte der Musik u. s. w. sagen wollen? Ich fürchte solche Uebertreibungen schaden dem Erfolg. Wenn man von einem „Korb" spricht, so denkt man an einen Waschkorb, an den Korb beim Heirathsantrag u. s. w., aber vollständig verschwunden ist die Kenntniss, dass Korb wie Körper von einem Worte stamme, welches „wende rasch, drehe, runde" bedeutet, weshalb diese Namen das durch Drehung Entstandene bezeichnen. Wenn nun Grassmann diesen vergessenen Wortinhalt wieder aufgreift und das undeutsche Wort „Atom" durch das Wort „Korb" ersetzen will, so mag er etymologisch dazu berechtigt sein, aber er setzt sich in Opposition zu dem lebendigen Sprachbewusstsein, für welches das Wort Korb eine Bedeutung gewann, die ein Hinderniss bleiben wird für die Ersetzung des Wortes Atom durch Korb. Gerade bei dieser lebenden Bedeutung des Wortes Korb sehen wir den wissenschaftlichen Gewinn nicht ein, statt Gesetze der Atomkräfte, der Atomlagerung, der Atomentfernung zu sagen Gesetze der Korbkräfte, der Korblagerung, der Korbentfernung; oder statt Moleküle, wofür andere Sprachreiniger Molekel sagen, zu setzen: Korbbälle, weil die Moleküle oder die Vereinigungen von Atomen in ballartig schwingender Bewegung sind.

Es lässt sich nicht leugnen, dass man sich fremdartig angehaucht fühlt, dass das Verständniss erschwert wird, wenn man gezwungen ist, alte Sachen stets in neuen Namen zu denken; zumal wenn diese Namen den Stempel der Subjectivität an sich tragen. Der Verf. will zwar im Gegensatz zur alten Metaphysik nur vom Objectiven ausgehen, aber offenbar ist seine Vorstellung, nach welcher das was Atom genannt wird, Korb zu nennen ist, etwas rein subjectives. Er denkt sich nämlich das Atom „den letzten Theil eines Körpers durch Drehung der Epaare um ein Körperwesen gebildet". Unter einem Epaar versteht er zwei, zu einem Paar vereinte

kleinste Theile des Aethers, wofür er „Ether" schreibt. Am unangenehmsten und am meisten das Verstehen erschwerend wird die Namenänderung bei den elektrischen und magnetischen Erscheinungen. Weil ungleichartige elektrische oder magnetische Kräfte einander anziehen, gleichartige sich abstossen, sagt Grassmann, man müsse den Theil der Magnetnadel, der nach Norden zeigt, Südpol nennen, statt Nordpol. In Folge davon wird dann Alles umgekehrt. Die Stoffe, welche in Chemie und Physik positiv genannt werden, heissen bei ihm negativ, das dort negative nennt er positiv. In der That bei solcher Umkehrung der Namen ist grösste Aufmerksamkeit zum Verständniss nöthig. Aber lohnt sich diese Mühe? Sie lohnt sich sobald wissenschaftlicher Gewinn dabei ist. Und dieser Gewinn scheint vorhanden, da Grassmann Recht hat, dass der Compassnordpol Südpol zu nennen sei. Indess das sagen alle Physikbücher und doch haben sie Recht, die Benennung zu lassen wie sie ist. Die Hauptsache ist die Kenntniss der Gesetze der Anziehung und Abstossung zwischen ungleichartigen und gleichartigen Kräften, ob man aber diese oder jene Kraft Nordpol, positive Kraft nennt, oder umgekehrt, das ist so werthlos wie der Streit, ob die positive Kraft durch Verdichtung oder durch Verdünnung des elektrischen Fluidums entstehe. Grassmann nennt freilich seine Benennung objectiv wissenschaftlich; aber doch ist sie völlig subjectiv. Denn die Erde ist als polare Masse zu betrachten, aber sie wird es nicht allein sein, auch Mond, Sonne, Sterne werden polare Massen sein. Wir müssen daher auch bei der Anziehung der polaren Erde durch die polare Sonne ungleichartige Kräfte sich anziehend denken, und müssten in Analogie des Namenwechsels bei Compass und Erde auch den Namen des Erdnordpols ändern in Südpol, da der Erdsüdpol von dem Sonnennordpol angezogen wird. Es ist daher rein subjectiv, mit Grassmann bei der polaren Erdmasse stehen zu bleiben. Aber ebenso subjectiv wäre es, bei der polaren Sonnenmasse Halt zu machen, da wir auch diese Masse in Beziehung zu anderer Masse denken müssen. Daraus ergibt sich die Unmöglichkeit zu sagen, was objectiv Nordkraft oder positive Kraft zu nennen sei; es ergibt sich, dass die Be-

nennung das Unwesentliche ist, das Wesentliche aber die objective Thatsache der polaren Anziehung und Abstossung und deren Erklärung.

Bei dem Werth, welchen Grassmann auf Benennung legt, um mit dem Namen zugleich das Wesen der Sache zu bezeichnen, fallen Namen, welche Grassmann im Widerspruch mit dieser Werthschätzung, ununtersucht auf die Congruenz von Bedeutung und Sache, fortbestehen lässt, um so mehr auf. Ich rede nur von einem Beispiel und zwar von dem Namen, den er dem ersten Buch der Lebenslehre gibt: Das Weltleben oder die Metaphysik. Es ist die Welt der Körbe und Korbbälle, also der Atome und Moleküle, die er hier behandelt. Warum heisst diese Welt „Metaphysik"? Ein neuer Naturphilosoph, Mühry, nennt dieses Gebiet untersinnliche Metaphysik, weil wir es hier zwar auch mit unsinnlichen Dingen zu thun haben, er diese Art des Unsinnlichen aber scheiden will von der übersinnlichen Metaphysik, die von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit handelt. Grassmann spricht oft von Gott und Schöpfer; die Welt der Atome ist ihm daher nicht der Urgrund der Dinge. Aber wir müssen uns bis zu einem späteren Band gedulden, der uns sagen muss, warum er dem untersinnlichen Gebiet den vollen Namen Metaphysik gibt und wie er die Lehre des Uebersinnlichen bezeichnet. Jetzt aber dürfen wir schon protestiren gegen den andern Namen: Das Weltleben.

In der trefflichen Auseinandersetzung des Lebens der Zelle als der Grundform allen Lebens zeigt Grassmann, dass alles Leben sich bethätigt in Ernährung als Erhaltung des Einzelwesens und der Fortpflanzung als Erhaltung der Art. Solche Bethätigung sehen wir aber nirgends in der Welt der Körbe (Atome) und Korbbälle (Moleküle) und deren Anhäufungen den kosmischen Massen. Nur Bewegungserscheinungen, insofern sie Ortsveränderungen betreffen, finden bei diesen Massen und Massentheilchen statt, aber weil die poetisirende Sprache Beweglichkeit mit Lebendigkeit, Bewegung mit Leben identificirt, so gebraucht auch Grassmann diese Poetik und spricht von Weltleben, wo die strenge Wissenschaftlichkeit von Mechanik, von Mechanik der irdischen Atome und der

kosmischen Atome spricht. Und wenn wir fragen, warum Grassmann hier den poetisirenden Ausdruck nimmt, so werden wir sagen müssen, es geschieht, damit er aus seiner subjectiven Voraussetzung ohne Trugschluss die Objectivität ableiten kann.

Ehe wir hiervon weiter reden, müssen wir noch einen wichtigsten Punkt im sog. Weltleben betrachten, das Verhältniss von Wärme, Licht, Elektricität und chemischer Kraft. Jeder Korb (Atom) besteht nach Grassmann „aus zwei Theilen: einem körperlichen Kern, dem Körperwesen, welches Sitz der Anziehungskraft ist und einer etherartigen Hülle, welche der Sitz der Abstossungskraft ist". „Licht ist die Schwingung des Ethers ohne Schwingung der Körperwesen, Wärme die vereinte Schwingung von Ether und Körperwesen". Das ist im Allgemeinen auch die in der Wissenschaft herrschende Vorstellung, nur ist bei Grassmann neu die Zusammensetzung des Aethers aus je zwei Aethertheilchen, sogenannten Epaaren. Jedes Paar besteht aus einem + und einem — Ewesen, und jedes Körperwesen ist auch entweder + oder — Kraft. Im ruhenden Korb rotiren die Epaare in raschester Weise um das Körperwesen, sobald aber zwei Körbe in chemische Wirkung treten, so zieht der + Korb die — E, diese die + E, diese den — Korb an, der vereinte + Korb und — Korb bildet dann einen zusammengesetzten Korb. Die Herstellung der richtigen Lagerung der verschiedenen + und — Wesen bildet dann den elektrischen Strom.

Hiernach hat jedes Atom von Haus aus entweder eine positive oder eine negative Kraft, während doch thatsächlich der eine Körper, je nachdem er mit einem andern zusammengebracht wird, + oder — sein kann. Dann aber wird die Anziehungskraft, deren Sitz jedes Körperwesen sein soll, ganz ausser Acht gelassen. Nun gibt Grassman S. 228 an. die Gestalt der Korbbälle sei „im Ganzen die einer Kugel oder eines Drehkreisels (Ellipsoids) mit grosser und kleiner Achse". Solches Ellipsoid haben wir auch z. B. bei der Erde; sie ist gleich einer Kugel mit aufliegendem äquatorialen Wulst, mit grosser Achse durch den Aequator und kleiner Achse durch die Pole. Was ist die Folge dieser Gestalt? Die Erscheinung

der Nutation, die in einem periodisch verlaufenden Schwanken der Erdachse besteht. Die Behauptung, die Gravitation habe es nicht mit der Gestalt der Körper zu thun, man könne die Kraft in dem Schwerpunkt vereint denken, ist daher einzuschränken. Sie gilt nur insoweit es sich um die Massen und die Entfernungen handelt. Bei den Erscheinungen von Nutation und Präcession darf aber die anziehende Masse nicht als Punkt vorgestellt werden, man muss ihre Achsenausdehnung im Auge behalten. Und dieses objective Geschehen bei kosmischen Massen hätte Grassmann auch bei seinen ellipsoidischen Molekülen im Auge behalten sollen, da er der Objectivität treu bleiben will. Ist es doch natürlich, dass wenn bei Stoss oder Anziehung heterogener Körper die beiderseitigen Moleküle einander aus der seitherigen Gleichgewichtsstellung herauszureissen vermögen, eine Schwankung der ungleichachsigen Ellipsoiden eintreten muss; eine Schwankung, die sich, zumal wenn wir Grassmann's „Nugesetz" gelten lassen, rasch den durch Cohäsion verbundenen Ellipsoiden mittheilen muss. Nach der verschiedenen Art der Cohäsion kann die Fortpflanzung solcher Achsenschwankung rascher sein, als die im ätherischen Lichtfluidum, wo sie 40 000 Meilen in der Sekunde ist, während der elektrische Strom im Kupferdraht 60 000 Meilen rasch ist, während er im 60 Fuss langen Säugethier, im Wallfisch, eine ganze Sekunde braucht, um das Getroffensein des Schwanzes durch die Harpune zur Empfindung zu bringen, und während andere Körper unfähig sind, solche Schwankung fortzuleiten.

Es ist hier nicht der Ort, dieses näher auszuführen. Ich habe in meinem „Antimaterialismus" und „Idealrealismus" diese Schwankungen zur Erklärung elektrischer und magnetischer Erscheinungen benutzt; und es ist unwesentlich dabei, ob man diese Schwankungen als Wirkung der Affinität oder der Cohäsion oder der Gravitation betrachten muss. Ich rede von diesen Schwankungen, weil Grassmann bei seiner Nichtbeachtung der Gestalt der anziehenden Wesen, bei ihrer Betrachtung als blosser Punktwesen, verfährt wie ein Astronom, der die Nutationserscheinungen ausser Acht lässt. Ich rede von solchen Schwankungen im Hinblick auf philoso-

phische Welterfassung. Denn wenn diese Schwankungen als Folge der Achsengestalt auftreten, dann sind sie wie die Erscheinungen der Nutation eine Folge gegebener Naturbestimmtheit, es liegt ihnen eine innere Nothwendigkeit zu Grunde. Die Erklärungen aber, welche die elektrischen Erscheinungen kunstvoll aus dem Lichtäther herausconstruiren wollen, und Grassmann's Versuch zeichnet sich in anerkennenswerther Weise durch Einfachheit aus, sie alle lassen das Gefühl zurück, man habe es nur mit Erscheinungen zu thun, welche der Urgrund der Dinge veranlasst hätte, damit Erklärer und Elektrotechniker ihre Kunst daran versuchen.

Vorübergehend müssen wir hervorheben, dass Grassmann grössten Werth darauf legt, zu beweisen, dass die anziehenden Körperwesen im Atom nicht die letzten Theile sind, da diese Atome Ausdehnung besitzen; die letzten Theile aber ausdehnungslos punktuell sein müssten. Er beweist daher, dass die Atome gleichsam „Sterngruppen" bilden, aus einer endlichen Zahl einfacher Punktwesen beständen. Ich gestehe, nicht einzusehen, warum ich mir diese Punktwesen nicht jedes selbst wieder aus einer Sterngruppe bestehend denken darf. Ich sehe die Nothwendigkeit dieser Annahmen nicht ein, trotz der berühmten Mathematiker, die Grassmann für sich in's Feld führt und trotz der Thatsache, dass seine Ansicht viel herrschend ist. Und wenn die Geometer gewohnt sind, die Massenwesen als Punktwesen zu behandeln, so ist diese Gewohnheit wohl für Geometer nothwendig, und sie gestattet auch z. B. das Gesetz der Gravitation festzustellen, aber es gibt, weshalb wir absichtlich eben von der Nutation sprachen, Erscheinungen, bei denen es falsch wäre, die Sonne z. B. nur als Schwerpunkt zu betrachten. Man sollte doch endlich aufhören, in der Philosophie die Dinge nur mit dem Auge der Geometer zu betrachten, gibt es doch auch z. B. Gewichtsverhältnisse, und diese liegen ausserhalb der Geometrie. Grassmann selbst legt grössten Werth auf die Gewichte; er bestimmt das Gewicht von einem Atom Wasserstoff zu 1,75 oder a. 1,75 Quadrilliontel Gramm. Da nun das Atom aus einer bestimmten Zahl Punktwesen bestehen soll, so muss jedes Punktwesen einen gewissen Bruchtheil dieses Atom-

gewichts wiegen. Warum sich nun nicht Punktwesen denken dürfen, die noch kleiner sind, noch weniger wiegen? In den Versuchen, die Atomgewichte der Elemente als Vielfache des Wasserstoffgewichts zu erkennen, liegt noch ein Sinn, aber die Atome und das Wasserstoffatom selbst aus Punktwesen bestehen zu lassen, das hat keinen Sinn, da man stets noch kleinere Punktwesen denken kann, und da wo das Punktwesen wirklich als unausgedehntes gedacht wird, da gelangt man zu dem Kunststück, räumliche Körper aus einem Aggregat unräumlicher Punkte entstehen zu lassen.

Wie geht nun Grassmann von diesem Weltleben, von den Atomgruppirungen zu dem Pflanzenleben über? Nach seiner Sprachweise ist hier wie dort Leben vorhanden. Eine eigene Lebenskraft anzunehmen ist daher nach Grassmann ganz unnöthig. Die Stoffe der Zelle sind nur viel mehr zusammengesetzt, als die Stoffe der zelllosen Körper; und dieser Zusammengesetztheit entsprechen nach ihm zusammengesetztere Thätigkeiten und Bewegungen in der Zelle.

Solche Ausführungen machte schon vor 30 Jahren L. Büchner in seinem Kraft und Stoff. Aber bei der Strenge und dem wissenschaftlichen Ernst des Denkens bei Grassmann ist es mir leid, ihn in solcher Gesellschaft zu sehen. Ein Brecheisen ist ein einfacher Hebel, ein Webstuhl ein zusammengesetzter, aber trotzdem machen die vielen Hebel der Maschine dasselbe, was das Brecheisen macht, nur dass sie Minimallasten in Schnelligkeit von Ort zu Ort heben. Uebrigens ist es falsch, dass die Stoffe der zelllosen Welt einfacher seien, als die der Zelle. Grassmann selbst führt in seinen Tabellen der Mineralien den Vesuvian auf mit der Formel $(Ca\,Mg)_{18}\,(Al\,Fe)_8\,Si_{15}\,O_{60}$, also aus 101 Atomen bestehend; während der Zellstoff nach ihm nur aus 21 Atomen besteht, welche Zahl er als Zeichen der Zusammengesetztheit verwundert anführt. Der Fleischstoff hat nach ihm 50, nach Lieberkühn freilich 224 Atome. Aber wäre selbst der Unterschied von 101 zu 224 Atomen gross genug, die Lebensthätigkeit zu erklären? Selbst der krystallisirte Alaun besteht aus 93 Atomen, die Zellhaut nur aus 21, warum lebt das einfach zusammengesetzte, aber das mehr zusammengesetzte lebt nicht? Grass-

mann sieht das Leben der Zelle in rhythmischen Bewegungen, in Pulsirungen ihrer Wand; wo kommt dieses Pulsiren her? Die Arbeit der Korbbälle (Moleküle) baut Luftarten, Flüssigkeiten und Krystalle (von Grassmann Gespathe genannt) auf und solche Massen können langdauernd unverändert in Sammlungen aufbewahrt werden; was ist es was die Atome zu pulsirenden, der Ernährung bedürfenden, der Fortpflanzung fähigen Zellen anhäufen lässt? Grassmann sagt, es könne keine neue Kraft da sein, weil das Weltleben nur einfache Punktwesen kennen lehrte. Gut, aber seine Untersuchung hätte die Frage aufwerfen sollen: wie ist es möglich, dass die Körbe statt Gespathe zu bauen, Zellen bauen? Auch bei dem Thierleben kommt er auf die Frage zurück, ob das Leben der Thierzelle neue Kräfte habe, ob es einfache Seelenwesen gäbe, und sagt, es ist nicht möglich, da das Weltleben nur einfache Wesen kennen lehrte. Aber er verweist am Schluss des Thierlebens auf den Geist des Menschen und sagt: „die Menschenlehre wird beweisen, dass es im Menschen unzweifelhaft ein neues einfaches Wesen, das Geisteswesen gibt". Nun, wenn trotz des Weltlebens im Menschen ein neues einfaches Wesen auftreten kann, so ist doch kein Hinderniss, dass dem Urgrund, welchem diese Geisteswesen entstammen und aus dem die einfachen Korbwesen entstanden sind, auch einfache Wesen für das Pflanzenleben und Thierleben entstammen. Ob der Urgrund die Pflanzenzelle und Thierzelle ins Dasein treten lässt, blos mit Benutzung der Körbe (Atome), oder durch neue Wesen, denen die Atome Organe sind, das ist hier Nebensache. Die Hauptsache ist, zu zeigen, dass Grassmann bei der Frage nach dem Entstehen des Lebens ganz auf subjectivem Boden steht. Subjectiv poetisirend war es schon, vom Weltleben zu reden, statt von Mechanik der Atome, aber freilich, solche Poeterei spart die Frage: wie wird aus mechanischer, physikalischer, chemischer Bewegung eine lebensvolle, d. i. Ernährung und Fortpflanzung bethätigende oder gar eine seelische Bewegung? Subjective Poeterei, nicht objective Wissenschaft ist es ferner, das Leben aus der Zusammengesetztheit der chemischen Verbindungen zu erklären, und um so unwissenschaftlicher ist

es, weil die von Grassmann gleich zu Anfang entwickelten Bewegungsgesetze ihn hätten lehren müssen, dass die Körbe, weil sie sich anfangs nur in der Form der Erzeugung zelloser Gebilde bewegten, auch in alle Folgezeit in solcher Bewegungsform verharren müssen, wenn nicht ihr Urgrund neues anregt. Subjective Voraussetzung überdies lässt behaupten, im Weltleben existirten nur einfache Korbwesen. Denn nur weil der Verf. sein Gebäude des Wissens beginnen wollte mit dem Wissen von der Atomenwelt, hatte er zuerst nur von Atomen zu sprechen, wobei dann freilich der Schein erwachsen kann, es existirten nur die Atome. Aber Grassmann deutet doch auch auf einen Gott hin, und die Anlage des Gebäudes lässt voraussehen, dass ein späterer Band dem Urgrund gewidmet ist. Objectiv wissenschaftlich wäre es daher gewesen, diesen Urgrund stets, auch im „Weltleben" im Auge zu behalten, und da, wo wesentlich neue Bewegung und Kraftbethätigung auftritt, zu fragen, ob es wissenschaftlicher sei, das Alte mit der poetisirenden Kraft der Sprache in das Neue zu erheben, oder das Alte in seiner naturgesetzlichen Bestimmtheit verharren zu lassen, und den Grund der neuen naturgesetzlichen Bestimmtheit zu suchen in dem Grund, dem schon das vorausgegangene entstammte und der als Urgrund der erscheinenden Welt doch in steter Beziehung zu dem Seienden und Werdenden gedacht werden muss.

Wir haben in Grassmanns Bänden die für die Philosophie wichtigsten Punkte berührt. Sie liegen namentlich da, wo Uebergänge zu machen sind, wie von Licht zu Wärme, Anziehung, Elektricität, oder von Mechanik zum Leben. Man hat solche Uebergänge in der Hegel'schen Philosophie Gelenkbrüche der Dialektik genannt. Viel anders sind die Uebergänge in den späteren Entwicklungslehren nicht; man ermöglicht sie hier, wie bei Hegel, durch die poetisirende Kraft der Sprache.

Auf Einzelheiten bei Grassmann einzugehen, kann hier der Ort nicht sein; sonst würden wir z. B. seine Bekämpfung Secchi's, seine Kritik von Nägeli's Vorstellung über den Bau von Zellen, seine Begründung, dass nicht Diffusionskraft das Aufsaugen von Lebenssäften bewirken kann, und vieles andere,

im Ganzen zustimmend hervorheben. Auch die Inhaltsangabe können wir übergehen; denn wenn wir sagen, der erste Band ist eine theoretische Physik und Chemie, zugleich mit Betrachtung der Mineralien als natürlich vorkommenden chemischen Verbindungen oder Gebilden der Atome; der zweite ist eine Physiologie der Pflanzen, der dritte der Thiere, so ist genug gesagt. Wir wollen nur noch beifügen, dass Grassmann nicht nur beim Leben der Pflanzen und Thiere, sondern auch bei der Welt der Atome in besonderen Abschnitten vom Nahrungsleben, vom Arbeitsleben, vom Blütheleben und vom Fruchtleben spricht. Dies hängt eben damit zusammen, dass er die „Mechanik" der Atome als „Weltleben" auffasst. Denn es hängt natürlich die Gliederung der Darstellung im einzelnen von dem philosophischen Gesichtspunkt des Ganzen ab, und von diesem grade suchten wir das uns wichtigste hervorzuheben. Aber da, ausser den Worterfindungen, vieles von dem was wir tadelten, mit herrschenden Vorstellungen unserer Zeit auf gleichem Boden steht, so mag vielen das Gebäude selbst zusagender sein als uns. Der Wissenschaftlichkeit, des ernsten Strebens, des reinen ästhetischen Sinns halber, die in den Bänden sich offenbaren, wünschen wir ihnen gern Verbreitung; sie werden jedenfalls durch vielfach neue Gesichtspunkte viel Anregung geben, lebendiges Interesse wecken. L. Weis.

Robert Grassmann: Das Gebäude des Wissens. V. Band: **Die Sittenlehre oder Ethik.** I. Theil: **Die Menschenlehre und die Verkehrslehre** oder die Anthropologie und die Agathologie. Auch unter dem selbstständigen Titel: **Die Menschenlehre oder die Anthropologie.** Druck und Verlag von R. Grassmann, Stettin 1884. (VIII und 432 S.) 8°. Nebst XVI S. Vorwort zur Sittenlehre.

Die Fülle der Gelehrsamkeit, die wir bereits den von uns angezeigten Bänden nachrühmten, finden wir auch hier, ebenso die Gesinnung, wegen der wir dem Buch Verbreitung wünschen. Unsere Bedenken freilich sind gestiegen. So über die Anlage des Ganzen. Der Verf. will jede Abtheilung für sich ein Ganzes sein lassen, um den Käufer unabhängig vom Ganzen

zu machen; aber den Käufer des Ganzen wird es nicht freuen, wenn er das in früherem Band Besprochene nochmals in mehrblättrigem wörtlichem Abdruck kaufen muss. Ueberdies geht durch solche Wiederholung die Uebersichtlichkeit verloren. Der Verf. darf in solchem Falle das Frühere nur in kurzem Auszug bringen. Die bereits früher als störend hervorgehobene Aenderung der Namen findet sich auch hier. Der Verf. sagt gleich über den Titel „die vorliegende Menschenlehre umfasst ein Gebiet, welches sonst in der Psychologie, bezüglich der Ethik behandelt wird." Ja, wozu denn diese Namensänderung, da factisch von der Seele hauptsächlich die Rede ist? Schon im früheren Band eifert der Verf. gegen die anatomische Benennung des Gehirns und seiner Theile. Jetzt wiederholt er diesen Eifer ausführlich und nennt die alten Namen fehlerhaft. Statt Gehirn will er Kopfmark, statt Grosshirnhälften Bregen gesagt haben; den Namen Gehirn will er auf das verlängerte Mark, die Brücke, die Vierhügel, also auf das Kleinhirn beschränken; die Vierhügel Hinterhirn nennend, die andern Theile das Vorderhirn, wobei die Brücke die Hirnmitte heisst. Wozu nun diese Namensänderung? Der Verf. legt Werth darauf, zu sagen, wie das eine Herz der Sitz der ganzen Blutbewegung ist und die zwei Lungen Sitz der Blutveredlung, so ist auch das eine Gehirn und zwar die Hirnmitte, die Brücke, der Sitz der Seele, und die zwei Bregen sind der Sitz der Verarbeitung der Nerveneindrücke, der Veredlung der Vorstellungen. Aber kann dieser Vergleich nicht auch mit dem alten Namen, statt mit dem neuen, wenigstens Anfangs verwirrenden gemacht werden? Der einen Brücke als Hirnmitte und Sitz der Seele stehen die Grosshirnhälften gegenüber. Der Verf. hat indess wohl einen bestimmten Zweck bei dieser Namensänderung, sie hängt mit seiner sinnlichen Vorstellung von der Seele zusammen. Sie ist ihm ein Punktwesen. Da er nun die allgemeine Annahme festhält, dass das Gehirn und nur das Gehirn der Sitz, oder wie andere, zwar nicht Grassmann, wollen, der Producent der Seele sei, so braucht er für die punctuelle Seele nur einen kleinen Ort, ein kleines Gehirn, daher seine Beschränkung dieses Namens auf den mittleren Theil dessen, was sonst Gehirn genannt wird.

Grade diese Vorstellung von einer punctuellen Seele aber mit den Folgerungen daraus erregt unser Hauptbedenken bei dieser Anthropologie. Schon in dem Weltleben führte Grassmann die Behauptung aus, dass einfache Wesen Punktwesen seien. Das Räthsel blieb, wie raumloses räumliches mache. Bei der Seele, über deren Räumlichkeit nichts zu wissen ist, fällt diese Räthselfrage fort. Aber warum soll die Seele unräumlich, punctuell sein? Weil sie als einheitlich wirkendes Wesen etwas Einfaches, somit Untheilbares und Unausgedehntes oder Raumloses sein müsse, und ebenso weil sie als ewiges Wesen etwas Einfaches, in seiner Zusammensetzung nicht Zerstörbares sein müsse. Aber hängt denn der Bestand und das Bestehen eines Wesens von der Denkbarkeit durch den Menschen oder von dem Urgrund, dem absoluten Willen ab? Sonne, Mond, Erde, Sterne: jede kosmische Masse ist ein einheitlich wirkendes Ganze, ist für uns Menschen zwar in Gedanken zu theilen, aber der Wirklichkeit nach so untheilbar, einfach, dass bei astronomischen Berechnungen, bei geometrischen Darstellungen diese Massen als Punkte betrachtet werden können und trotzdem sind sie zusammengesetzt und trotz ihrer Zusammensetzung dauern sie an und bestehen, weil und so lange es der absolute Wille zulässt. Auch die Seele wirkt einheitlich auf Grund des Willens des Ewigen, einerlei ob ihr dieser Wille geometrisch einfache oder zusammengesetzte Form gab. Es ist in Betreff der Anschaubarkeit der Seele nichts gewonnen, wenn wir sagen, diese denkende, fühlende, wollende Kraft hat räumliches Dasein und Ausdehnung, aber Grassmann selbst ruft Bedenken wach, welche nicht verstehen lassen, wie die seelische Fülle von Kraft in ein punctuelles Nichts einzuengen sei.

Die Versuche, die irdisch unsichtbaren Seelen in sinnlicher, geometrischer Begrenzung zu denken, sind nicht werthvoller wie Swedenborg's Versuche, diese sinnlich geometrische Begrenzung der Seelen im Jenseits auszumalen. Vielfach gelten freilich auch heute noch solche Ausmalungen als Wissenschaft, und so wird es auch den Berechnungen unseres Verf's. nicht an Freunden fehlen. Seine Berechnungen stellen „in ungefährer Schätzung" die Grösse des Seelengebiets in der Hirn-

mitte zu 6 Cubik-Mm. fest, wovon 0,5 C.-Mm. auf den Seelenkern kommen. Das Geistwesen selbst als einfach heisst natürlich raumlos, aber es ist nach Grassmann von electrischen Wesen, die eine Aetherhülle bilden, umgeben, und ähnlich wie im „Weltleben" die Atome aus einfachen Wesen bestehend, als „Körbe", die Moleküle als „Korbbälle" beschrieben sind, so bildet nach Grassmann das Geisteswesen mit seiner Aetherhülle (S. 209) einen „Geisteskorb". Durch diese umgebende Aetherhülle gewinnt dann das Geisteswesen räumliche Grösse, räumlichen Sitz und wird an den Leib des Menschen gebunden. „Aehnlich nun (S. 212) wie etwa eine Qualle von ihrem Nervenknoten aus die Bewegungen ihrer Fühler beobachtet, so vollzieht der Geist von seiner Geisteszelle aus durch die Bewussteinsfibern die Beobachtungen der Sinneseindrücke". Diese Eindrücke aber finden sich in den Bregenhauben, von denen jede in etwa 100000 Gedächtnisskreise zu 1 □ mm. Oberfläche zerfällt; jeder Gedächtnisskreis enthält etwa 300 Knollenzellen und 100000 Wahrzellen (S. 153).

Diese eine Darstellung kann uns genügen, unsere Bedenken gegen die Punktualität der Seele zu begründen. Diese Gedächtnisskreise liegen also in den Bregen, also ausserhalb des Gehirns, ausserhalb des Seelenpunktes; wie kann aber diese Seele das ausserhalb Aufbewahrte in die Erinnerung zurückrufen wollen, wenn sie nicht in sich selbst eine Spur des im Gedächtniss Festgehaltenen hat? Statt der Qualle nehmen wir den Klavierspieler zum Vergleich; er lässt die Töne doch nur deshalb in der bestimmten Reihenfolge anschlagen, weil er die Reihenfolge in sich hat. Aehnlich kann auch die Seele nur das im Gedächtniss aufleben lassen, was sie in sich selbst festgehalten hat. Folgender Einwand ist noch wichtiger. Grassmann spricht von der Seele in christlichem Sinne; sie verfällt in Sünde, steht dem liebenden Vater gegenüber. Danach muss die Seele auch im Jenseits gerichtet werden können, aber dies hat doch nur dann Sinn, wenn die Seele ihrer Schuld bewusst ist, das heisst, wenn sie der sie schuldig machenden Gedanken, Wünsche und Thaten noch gedenkt, wenn sie dieselben im Gedächtnisss hat. Danach kann aber die Seele nicht blos als der im Geisteskorb der Hirnmitte sitzende Punkt,

sondern sie muss zugleich mit der in der Grosshirnmasse ausgebreiteten Vorstellungsmasse in's Jenseits gehen. Das heisst, es muss auch das im Bregenraum Enthaltene zur Seele gehören. Und wenn man aus der Möglichkeit, Bregen und Hinterhirn wegnehmen zu können, ohne die seelische Thätigkeit überhaupt zu zerstören, schliesst, die Seele sei nur in der Hirnmitte, so ist dies ganz so, als schlösse man, das Leben einer Pflanze sei nur in der Wurzel, weil ein Weidenbaum z. B. an der Wurzel abgehauen werden kann und die Wurzel lebt weiter, treibt neue Stengel und Blätter.

Grassmann's Darstellung ist die Consequenz von jener vielgeliebten geometrischen Auffassung der Seele, wonach sie raumlos, punktuell ist; und seine Darstellung gewinnt eben, weil sie an der Hand einer mächtigen Fülle anatomischen Materials aufgebaut ist, an Bedeutung, aber es tritt auch wohl grade hierdurch die Unwahrscheinlichkeit dieser Annahme um so lebhafter hervor. Einer eigenthümlichen Auffassung des Geistes müssen wir noch kurz gedenken. Der Verf. wiederholt zuerst eine kurze Uebersicht über die Gesetze der Wesen, wie er sie bereits im Weltleben angab. Diese Gesetze gelten ihm denn auch für den Geist, dem er um so mehr auch ein Gewicht zuschreibt, als auch in der Bibel vom Belsazar (Dan. 5, 27) gesagt werde: „Man hat dich in einer Wage gewogen, und zu leicht erfunden." Doch können wir hier nicht näher ausführen, wie Gr. seine Annahme begründet und in mathematische Formeln kleidet; wir führen es an, um die Aufmerksamkeit darauf zu lenken. Wir wiederholen nur das bei Anzeige der früheren Bände Gesagte: Die Möglichkeit etwas in mathematische Formeln zu bringen, ist noch kein Beweis für die Wahrheit. Vom Gewicht unsichtbarer Atome und Moleküle ist zu reden, da ein bestimmtes Gewicht, z. B. 1 Kilo aus der Summe der atomistischen Einzelgewichte besteht. Vom Gewicht des Geisteswesens zu reden ist aber, zur Zeit wenigstens und wohl für alle Erdenzeit so wissenschaftlich werthlos, wie das Reden über eine geometrische Begrenzung. Wir stimmen daher Gr. gern bei, dass er die Freiheit des Geistes wissenschaftlich begründet habe, aber die mathematische Formulirung wünschten wir weg; eines-

theils da sie nutzlos ist, weil es nicht möglich ist das allgemeine allgebraische Zeichen durch einen wirklichen bestimmten Werth für das Geistesgewicht zu ersetzen, und anderntheils weil diese Formulirung Sätze enthält, die seiner Annahme der Freiheit widersprechen.

Wir haben noch von dem Inhalt im Ganzen zu reden. In einer die Hälfte des Buches umfassenden Einleitung spricht der Verf. zuerst von den Formen der strengen Wissenschaft, stellt die Wesensgesetze und die Geistesgesetze mit dem Freiheits- und Entwicklungsgesetz auf und spricht vom Sitz des Geistes und den Nervenfibern als den Leitern der Geisteswirkungen. Er „wendet sich besonders den Vorgängen im Kopfmarke oder in der Rinde der Bregen zu; stellt fest was in den einzelnen Zellen des Gedächtnisses schwingt; nicht Gestalten, nicht Worte, sondern einfache Eindrücke: eine Farbe, ein Laut; und weist nach, in welcher Weise das Gedächtniss diese einfachen Eindrücke zu Gestalten und Worten zusammensetzt und wie sich eine Erinnerung mit Leichtigkeit wiederholt." Der Verf. behandelt dann als I. Absch. die Genusspflege, und zwar deren Entwicklungen und Sinne: Geschmack, Geruch, Geschlechtssinn und Gefühlssinn. Der II. behandelt die Arbeitspflege, deren Entwicklungen, Sinne und Organe: Muskelsinn und Muskelarbeit, Tastsinn und Handarbeit, Gehör und Sprache, Gesicht und Aufsichtsarbeit. Der III. Absch. handelt von der Gestaltungspflege, und zwar von der Gestaltung der Vorstellungen, der Vollgestalten oder Ideale, der Begriffe und Gedanken der Wissenschaften. Der letzte Absch. behandelt die Bewusstseinspflege und zwar die Erziehungskunst oder die Pflege des allgemeinen geistigen Bewusstseins; das Wahrheitsbewusstsein oder die Wissensweisheit, das Schönheitsbewusstsein oder die Kunstweisheit, das Rechtsbewusstsein oder die Staatsweisheit, das Gottesbewusstsein oder die Gottesweisheit. In allen Sphären zeigt der Verf. die vier Stufen der Entartung und der Entwicklung, und zeigt so, was der Geist des Menschen auch aus den niedrigsten Stufen zu machen versteht, welche reichen Entwicklungen das menschliche Leben nach allen Seiten zulässt. L. Weis.

Lessing's Weltanschauung, dargestellt von Dr. *Gideon Spicker.* Leipzig, Georg Wigand. 1883. (XVI u. 368 S.) 8°.

Gotthold Ephraim Lessing hat eine sehr vielseitige Thätigkeit auf sehr vielen Gebieten geübt, und keines ist darunter, auf dem er nicht unvergängliche Spuren seiner unvergleichlichen Geisteskraft zurückgelassen hätte. Liegt seine eigentliche epochemachende Bedeutung in dem, was er für die poetische Literatur und für die ästhetische Kritik geleistet hat, so wird doch ebensowenig der Philolog wie der Archäolog, und ebensowenig der Philosoph wie der Theolog an dieser stolzen Gestalt vorübergehen können, ohne ihr die ernsteste Aufmerksamkeit zuzuwenden. Denn was wir heute als unseren edelsten Besitz rühmen, das weist vielfach auf Lessing zurück, der für alle Nachkommenden die Bewegung in Gang gebracht, die Ziele gewiesen, die Wege gebahnt hat.

Und gerade für den Philosophen bildet Lessing ein besonders dankbares Object der Betrachtung. Ganz abgesehen davon, wie viel oder wie wenig er für die Wissenschaft der Philosophie selber geleistet hat, — darüber mag gestritten werden können, — so ist doch das unverkennbar, dass das Geheimniss der Grösse des Mannes und seiner Einwirkung auf seine Mitwelt wie auf alle Folgezeit nicht in einzelnen Talenten des Dichters und Schriftstellers, nicht in gewissen formalen Vorzügen seiner Leistungen, sondern in einem Gedankengehalt beruht, der seine Schriften wie seine Persönlichkeit durchdringt. W. Dilthey hat in seiner geistvollen Studie über Lessing (in den Preuss. Jahrb. 1867, Bd. XIX, H. 2—3) für die Bedeutung Lessing's den Ausdruck gefunden: „In Lessing ward das neue Lebensgefühl intuitiv und wissenschaftlich zum bewussten Lebensideal entwickelt"; um dieses Lebensideales willen nennt er ihn den „unsterblichen Führer des modernen deutschen Geistes", und seine grossen dichterischen Conceptionen bezeichnet er als „intuitive Darstellungen dieses neuen Lebensideals, die als solche inhaltlich wie eine neue Philosophie wirkten". Das ist überaus treffend. Man wird hinzufügen dürfen, dass wohl überall der tiefste Grund der Wirksamkeit der grossen Dichter wie der grossen Künstler, die klassisches Ansehen erlangt haben, darin zu

suchen ist, dass sie den Idealen der Menschheit eine neue, dem Geiste dieser Zeit und dieses Volkes entsprechende Seite abgewonnen haben, dass aber Lessing gerade dadurch ausgezeichnet ist, dass dieses Neue, was er brachte, eine Form bewussten Gedankenlebens, reflectirter, selbstgewisser Geistesbildung war, womit er dann für die ganze Eigenart des national-deutschen Wesens im Blüthezeitalter der deutschen Geistescultur das Thema und den Grundton angegeben hat. Eben deshalb ist es durchaus angemessen, wenn derjenige, welcher den tiefsten Quellpunkt der Wirksamkeit Lessing's darstellen will, auf die Weltanschauung zurückgeht, die Lessing vertritt, und das wird bei diesem mehr als bei einem anderen Sache des Philosophen sein.

Wenn Gideon Spicker sich die Aufgabe gestellt hat, Lessing's Weltanschauung darzustellen, so hat er es in engerem Sinne gemeint als in dem eben bezeichneten; sein besonderer Gesichtspunkt ist der, dass Lessing's Bedeutung für die Entwickelungsgeschichte der Philosophie unter den Deutschen in den Vordergrund treten und der grosse Schriftsteller besonders als Philosoph zu allseitiger und gerechter Würdigung gelangen soll. Man wird zugeben müssen, dass Lessing auch unter diesem specielleren Gesichtspunkte zu betrachten seine volle Berechtigung hat. Sicherlich ist der Philosoph Lessing nicht der ganze Lessing, ist auch seine Philosophie nicht dasjenige an ihm, wodurch er sich am tiefsten und festesten in das Gedächtniss der Nachwelt eingezeichnet hat. Aber eine wesentliche Seite an der so vielfach interessanten Gestalt ist doch auch das, was er in ausdrücklicher philosophischer Gedankenarbeit geleistet hat, und auch abgesehen von der Bedeutung seines Philosophirens für seine dichterische und kritische Thätigkeit, in welcher offenbar der Kern seines Wesens liegt, bleibt es ein wichtiger Gegenstand der historischen Untersuchung, welche Resultate er als Philosoph gewonnen hat und welchen Werth diese Resultate für die wissenschaftliche Bewegung nach ihm erlangt haben.

Spicker ist bei weitem nicht der erste, der sich diese Aufgabe, Lessing speciell als Philosoph in's Auge zu fassen, gestellt hat. In der umfangreichen Literatur, die sich mit

Lessing beschäftigt, ist der gleiche Gegenstand oberflächlicher oder eingehender, von Berufenen und Unberufenen sehr oft behandelt worden. Von den zahlreichen Biographen Lessing's hat fast jeder einzelne auch auf die philosophischen Ueberzeugungen seines Helden einzugehen sich gedrungen gefühlt, und wer deutsche Literatur- oder Culturgeschichte des vorigen Jahrhunderts trieb, konnte an dem gleichen Punkte nicht leicht vorüberkommen. Die Theologen mussten den tiefsten Grund seiner theologischen Stellung in seinen philosophischen Principien aufzudecken suchen, und die Geschichtschreiber der Philosophie fanden in Lessing's Anläufen zur Erörterung und Lösung bedeutungsvoller Probleme ein wichtiges Mittelglied, welches von der Denkweise des vorigen zu der des gegenwärtigen Jahrhunderts herüberleitet. Indessen, die Aufgabe, Lessing als Philosophen darzustellen und zu würdigen, bleibt schwer und gross auch nach der zahlreichen Schaar von Vorgängern, die sich an ihr versucht haben, und vielleicht gerade wegen dieser zahlreichen Schaar; denn es gilt zum Theil herrschend gewordene Ansichten über den gewaltigen Dichter und Denker zu berichtigen, zum Theil seiner historischen Gestalt neue Seiten abzugewinnen, alles das auf Grund eines keineswegs völlig sicheren oder leicht zu bewältigenden Materials. Jedenfalls muss man eine erneuerte Untersuchung des vielbehandelten Gegenstandes willkommen heissen, wenn sie mit solcher Gründlichkeit, so allseitiger Erwägung, so liebevoller Versenkung in die Sache angestellt wird, wie diejenige, die uns in dem Werke Spicker's vorliegt.

Der Verfasser hat sich den Gegenstand in vier Haupttheile zerlegt. Er betrachtet zuerst Lessing's „Philosophie", d. h. seine Stellung zu den metaphysischen Grundfragen (S. 3—170), sodann seine „Religion", d. h. seine Auffassung vom Wesen und von der geschichtlichen Entwicklung der Religion überhaupt und seine Stellung zur christlichen Religion insbesondere, sowie sein Verhalten zu der Kirche und den religiösen Parteiungen seines Zeitalters (S. 173—288). Es schliesst sich als dritter Abschnitt daran Lessing's „Ethik", wobei es sich wesentlich um die Ansicht Lessing's von der Freiheit des Willens handelt (S. 291—340), endlich als vierter Abschnitt

Lessing's „Unsterblichkeitslehre" (S. 343—367). Sehr sorgfältig geht Spicker ein auf die historischen Zusammenhänge und das Verhältniss Lessing's zu seinen Vorgängern. Im ersten Abschnitt werden eingehend die Einflüsse erwogen, die Lessing von Aristoteles, Leibniz und Spinoza erfahren hat; es werden ebenso die Beziehungen erörtert, in denen er zu F. H. Jacobi und zu Mendelssohn stand. Bei Gelegenheit der Lessingischen Religionsphilosophie im zweiten Abschnitt gibt Spicker eine sehr dankenswerthe Uebersicht über das, was sich bei Lessing Verwandtes und Gegensätzliches zu den Gedanken der englischen Aufklärer findet, unter denen Herbert von Cherbury, Shaftesbury, Tindal und Chubb besonders hervorgehoben werden, und er versäumt auch nicht, durch die Vergleichung mit den Lehren des Reimarus und Kant die Bedeutung der Lessingischen Gedanken in helleres Licht zu stellen.

Spicker weist Lessing als Philosophen einen sehr hohen Rang an. Er nennt ihn den grossen Vorläufer der deutschen Philosophie, den grössten Denker der Aufklärungsperiode zwischen Leibniz und Kant; in der Metaphysik, Naturphilosophie, Ethik und Religionsphilosophie, meint er, sei die ganze neuere Epoche von Kant an nicht wesentlich über Lessing's Princip hinausgekommen. Und zwar ist es die Entwicklungslehre Lessing's, durch welche derselbe sich an die Spitze der neuesten Periode der Philosophie gestellt hat. Er war vor allem Geschichtsphilosoph. Dadurch, dass er das Wesen der geschichtlichen Entwicklung, das allmälige Werden und Wachsen und die steigende Selbstbefreiung des Geistes zu klarer Bewusstheit und allseitigster Anwendung gebracht hat, hat Lessing das Recht erworben, zu den grössten Denkern aller Zeiten gezählt zu werden. Ihm ist Geschichte nicht blosse Wiederholung, kein mechanischer Process, sondern Entwicklung, Fortschritt vom Besonderen zum Allgemeinen, vom Allgemeinen zum Princip. Es lag nicht in Lessing's Wesen, irgend einem System sich unbedingt hinzugeben; aber völlig falsch wäre doch die Meinung, er hätte sich ausdrücklich mit dem blossen Suchen begnügt, ohne ein positives Resultat zu gewinnen. Er hat vielmehr schon die Richtung eingeschlagen,

in der Kant's epochemachende Forschungen liegen. „Was Lessing suchte war nicht die objective, als in den bereits vorhandenen Systemen gegebene Wahrheit, sondern die Natur unserer subjectiven allgemein menschlichen Anlage in ihrer bisherigen Entwicklung und künftigen Bestimmung" (S. 182).

Spicker weist nach, wie Lessing's fruchtbarer und energischer Geist die Grundgedanken früherer Systeme auf sich hat wirken lassen, um sie in höchst eigenthümlicher Weise zu verschmelzen und daraus ganz neue und höchst bedeutsame Anschauungen zu gewinnen. Insbesondere warnt er davor, Lessing's Abhängigkeit von Leibnizischen Gedanken sich zu gross vorzustellen. Von Leibnizens Philosophie hat Spicker keine hohe Vorstellung; es gebe, meint er, in der ganzen Geschichte der Philosophie kein System, das dieses Namens würdig ist, welches auf so schwachen Füssen stehe wie das Leibnizische (S. 37). Lessing hat nach Spicker von Leibniz nichts behalten als den Begriff des Einfachen, Untheilbaren; alles andere hat er völlig umgebildet. Er trennt nicht Gott von der Welt wie Leibniz, leugnet nicht wie dieser den gegenseitigen Einfluss der Monaden, fasst die Seele nicht als einen spirituellen Automaten mit logischen Functionen: sondern er identificirt Gott und Welt, sieht in der Wechselwirkung das Princip des Fortschritts und der Entwicklung, und betont in der Seele das moralische Wesen mit freiem Wollen und Handeln, welches aus eigener Kraft sich seine Organe, seinen Körper schafft. Leibnizianer war Lessing nicht in anderem Sinne als er Aristoteliker oder Scholastiker war. Was dem Aristotelischen νοῦς wie der Leibnizischen Monade fehlte, war das specifisch Christliche, d. h. das Ethische; Lessing hat es mit beiden verbunden. Nach ihm sind die Monaden einfache Wesen, aber nicht geschaffen, sondern die individualisirte göttliche Substanz selbst. Der Inhalt des göttlichen Denkens ist die physische und moralische Weltordnung, die Harmonie eine immanente, keine äusserlich praestabilirte. So ergibt sich ein ethischer individualistischer Pantheismus als Lessing's eigenste Conception.

Auch in der viel erörterten Frage nach Lessing's Verhältniss zum Spinozismus entscheidet sich Spicker für Lessing's

weitgehende Selbstständigkeit. Was Princip und Standpunkt anbetrifft, stand Lessing Spinoza unendlich näher als er Leibniz stand. Er konnte sich mit Spinoza auf eine Linie stellen, weil er den Einheitsgedanken mit ihm gemein hatte, und wenn er behauptete, es gebe keine andere Philosophie als die des Spinoza, so meinte er damit den voraussetzungslosen, absolut freien Standpunkt und die wissenschaftliche Methode. Aber Spinoza's Denkweise war nicht die Lessingische. Lessing hat sich über Spinoza erhoben, indem er mit dem Einheitsgedanken den Leibnizischen Begriff der Monade und die christliche, ethische Weltanschauung verband. Im Princip stand Lessing der Aristotelischen Philosophie näher als irgend einer andern, indem er sie zugleich in ihrem eigenen Sinne fortbildete. All sein Philosophiren wurzelt in der Teleologie; ferner, von einer Schöpfung der Materie ist bei ihm nicht die Rede; vielmehr ist die Natur mit allen ihren Existenzen und Processen das sich denkende göttliche Wesen selbst, und das göttliche Denken ist der reale Weltprocess selbst. Während das ganze christliche Weltalter von Augustin bis Leibniz nur eine extramundane Gottheit kannte, ist Lessing der erste, der eine intramundane Persönlichkeit annahm, indem er mit der Einheit alles Seins einen selbstbewussten, sich selbst bestimmenden absoluten Geist zu verbinden suchte. Gott denkt sich selbst; was er denkt, ist der Inbegriff seiner Vollkommenheit; alle diese Vollkommenheiten zusammen bilden die Welt. So ist Gott und Welt identisch, die Weltschöpfung die Selbstindividualisirung der absoluten Realität. Kein Gott ohne Welt, keine Welt ohne Gott. Daneben bleibt Lessing so weit innerhalb des christlichen Gedankenkreises stehen, dass er die Seele als von Gott geschaffen, als Gottes Ebenbild, einfach, geistig, selbstbewusst, frei und unsterblich betrachtet. In diesen Grundzügen glaubt Spicker das Eigenthümlichste an Lessing's philosophischer Denkweise zu erkennen, — wohl mit Recht. Nur darf man solche Ansätze und Versuche, die zum Theil nur flüchtige Einfälle sind ohne Durchführung und strengere Ausbildung, so interessant und bedeutsam sie sonst sein mögen, nicht mit den grossen, allseitig erwogenen und schulmässig durchgebildeten Systemen des Gedankens auf eine

Linie stellen. Insofern scheint Spicker in der Werthschätzung der Lessingischen Gedanken einigermassen zu weit gegangen zu sein.

Es liegt in der Natur der Sache, dass eine Darstellung von Lessing's Weltanschauung sich in grossem Umfange mit Lessing's Stellung zu den theologischen und religionsphilosophischen Problemen beschäftigen muss. Spicker hat auch auf diesen Theil seiner Aufgabe die eingehendste Sorgfalt verwendet und für denselben ein um so grösseres Interesse mitgebracht, als seine eigenen Anschauungen, auch in einer Art von rationalistischer Stimmung, die an das Zeitalter der Aufklärung erinnert, vielfach den Lessingischen sehr nahe stehen. Um so leichter wird es zu verstehen sein, dass Spicker auch auf diesem Gebiete den Werth des von Lessing Geleisteten ausserordentlich hoch anschlägt, und für Lessing's Art und Weise, die religiösen Probleme zu behandeln, noch für uns Heutige eine unmittelbare Gültigkeit in Anspruch nimmt.

Zunächst wird Lessing's Standpunkt im Allgemeinen bezeichnet. Die Begriffe Offenbarung, Inspiration, Wunder, Weissagung, sagt Spicker, seien für Lessing nicht mehr in Betracht gekommen; das alte und neue Testament habe ihm als überwundener Standpunkt gegolten so gut wie die Veden oder der Koran und ihm auch nach Ursprung oder Ziel keinen höheren Werth als diese gehabt. Das Ziel sei nach Lessing die Aufhebung aller Confessionen, die eine Religion für alle Menschen, wo an die Stelle der Offenbarung die Vernunft, an die Stelle der unfehlbaren Kirche oder Bibel das logische Denken tritt. Im „Nathan" versucht Spicker sodann diese Grundanschauungen näher aufzuzeigen; sei doch dies Gedicht Lessing's poetisches Testament, in welchem er, was er von jeher über die Religion gedacht, niedergelegt habe. Freilich fügt Spicker selbst hinzu, es sei nicht nachzuweisen, dass Lessing seiner philosophischen Weltanschauung in dem Gedichte einen Ausdruck habe geben wollen, da doch der grosse Kritiker immer gegen die Vermischung der Grenzgebiete von Poesie und Philosophie geeifert habe. Eben deshalb nun, meinen wir, wird der „Nathan" sich auch als Quelle für Lessing's religiöse Anschauungen schwerlich verwenden lassen, und

besonders von der Parabel von den drei Ringen, die den Ausdeutern so viel Kopfschmerzen verursacht, wird es gelten müssen, dass sie sich in des weisen Juden Munde in dieser bestimmten Situation sehr gut ausnimmt, aber weit entfernt ist, Lessing's eigene Gedanken irgend genau oder erschöpfend wiederzuspiegeln. Wenn auch Nathan's Person uns zeigt, was Lessing als ein Ideal menschlicher Bildung liebte und schätzte, so ist doch dies Ideal eben die Persönlichkeit als Ganzes, nicht ihre Lehren und Meinungen, etwa so wie Lessing wohl Mendelssohn, den Mann und Charakter, sehr hoch geschätzt hat, aber doch weit entfernt war, Mendelssohn's Ansichten sich selber anzueignen. Spicker hebt am Nathan besonders hervor, dass als der wahre Inhalt der Religion die Gottes- und Nächstenliebe erscheine, begründet auf den Glauben an die Geistigkeit und Güte Gottes und verbunden mit Vertrauen auf die Vorsehung und mit Ergebung in ihren Willen. Das würde nun im Zeitalter der Aufklärung doch eigentlich sehr wenig bedeuten und kaum des Aufhebens werth erscheinen; die ganz unvergleichliche Bedeutung des Gedichtes muss man jedenfalls in ganz Anderem suchen, als in solchen von den Personen des Dramas vertretenen Ansichten und Meinungen.

In den „Freimaurergesprächen", in denen Lessing so offen und bestimmt wie nirgends sonst sein geheimstes Fühlen und Denken ausgesprochen habe, betont Spicker das Ideal des „blossen Menschen" und seiner freien allseitigen Entwicklung im Gegensatze zu nationaler und religiöser Besonderheit. In der „Erziehung des Menschengeschlechts", meint er, sinke die Bibel zu einer gewöhnlichen Legende oder Mythologie herab, bedeute Offenbarung nichts anderes als den Einfluss einer höheren Cultur auf ein noch ungebildetes, aber entwicklungsfähiges Volk, und sei das Schillernde in der Darstellung, die sich der Anklänge an supranaturalistische Anschauungen im Ausdruck nicht enthalte, nur pädagogische Anlehnung an die Bedürfnisse der „schwächeren Mitschüler". Hätte Lessing überhaupt sich zu einer positiven Religion bekannt, so hätte er consequenterweise der muhamedanischen Religion sich am nächsten stellen müssen; die christliche Religion in ihrem Unterschiede von der Religion Christi würde

unter Lessingischem Gesichtspunkt weit tiefer stehen, weil sie weit mehr conventionelle Zusätze zur natürlichen Religion enthält.

Andererseits versäumt Spicker freilich nicht auszuführen, dass Lessing in den positiven Religionen, wie in den gegebenen bürgerlichen Verfassungen, ein vernünftig Nothwendiges und im Gegensatze zu der Ansicht, die Alles auf die Erfindung herrschsüchtiger Priester und schlauer Politiker zurückführt, die Einwirkung göttlicher Weisheit gefunden habe. Er zeigt, wie Lessing gerade dadurch allen Vertretern der gewöhnlichen Aufklärung weit überlegen ist und den Grund zu einer wissenschaftlichen Religionsbetrachtung gelegt hat, dass er in dem geschichtlichen Gange der Religionsentwicklung eine innere vernünftige Entwicklung und die Ausführung eines göttlichen Erziehungsplanes erblickte. Er hebt hervor, dass Lessing vor dem Schwarmgeiste der Uebereilung gewarnt und den Geist besonnener Mässigung gepriesen hat, dass er im Christenthum insbesondere ein bleibendes Bedürfniss der Menschheit anerkannt und als den Kern desselben die Idee der sittlichen Vollkommenheit, das Gebot der Liebe, der inneren Reinigkeit des Herzens in Hinsicht auf ein anderes Leben festgehalten hat, so dass Lessing es unternehmen konnte, selbst in den dem gemeinen Verstande am fernsten liegenden Dogmen des Christenthums einen bleibenden und tiefen Sinn nachzuweisen, indem er sie als symbolischen Ausdruck metaphysischer und ethischer Erkenntnisse fasste. Nichtsdestoweniger könnte sich vielleicht urtheilen lassen, dass in Spicker's Darstellung die positiven und aufbauenden Elemente der Lessingischen Denkweise etwas zu sehr in den Schatten treten gegen die negativen, mit denen er sich gegen die in der Kirche seiner Zeit herrschende dogmatische Auffassung wendet. Das Bedeutende an Lessing ist doch nicht das, was er mit den andern Vertretern der Aufklärung gemein hat, sondern das, wodurch er sich von ihnen unterscheidet, und das ist gerade der conservative Zug, mit dem er die positive Form der Religion als einen zeitlich werthvollen und vernünftigen Durchgang zu reineren Formen betrachtet und theils in der Angemessenheit an das Bedürfniss der Menschen, theils in

dem in dogmatischer Fassung verhüllten tieferen Sinn der Glaubenssätze eine Rechtfertigung für das von der gewöhnlichen Aufklärung leichtherzig Abgethane erblickt. Eben dadurch hat er ja auch am kräftigsten den späteren Entwicklungen der religionsphilosophischen Gedanken vorgearbeitet.

Es ist ein sehr verdienstlicher Abschnitt des Spicker'schen Buches, in welchem das Verhältniss Lessing's zu den englischen Deisten geschildert wird. Man sieht, wie früh und wie eifrig sich Lessing mit diesen Kritikern der positiven Religion beschäftigt hat, aber auch wie wenig er von vorn herein mit ihnen einverstanden war. Dass gewisse Züge des Deismus bei Lessing wiederkehren, erklärt sich hinlänglich aus der Natur der Sache, aus der Stimmung der Zeit und auch aus literarischer Abhängigkeit des Späteren von den Früheren. Aber nicht mit Unrecht hat Lessing selbst vorzugsweise von seinem Gegensatze zu dem von den Deisten eingenommenen Standpunkte gesprochen. Hat er auch nicht von vorn herein sein neues Princip in aller Klarheit erfasst, sondern erst allmälig den Gedanken voll und rund herauszuarbeiten gelernt, dass die positive Religion das wichtigste Medium der Culturentwicklung, und das Positive in ihr eben das sei, wonach der menschliche Verstand jedes Ortes sich einzig und allein entwickeln konnte und noch ferner entwickeln soll, so war doch der blosse Gegensatz zu dem geschichtlich Gegebenen in der Religion ohne jeden Versuch, es in seiner positiven Bedeutung zu würdigen, von Anfang an seinem geschichtlichen Sinne zuwider. Wenn Lessing die Orthodoxie seiner Zeit bestritt, so war er doch nie in Gefahr, mit dieser zeitlichen Auffassung des Christenthums das Christenthum selbst zu verwechseln. Vielmehr auch dadurch ist seine religionsphilosophische Stellungnahme entscheidend geworden, dass er mit aller Energie und nicht ohne bleibenden Erfolg versuchte, von zeitlichen Auffassungsformen, die er verwerfen musste, auf das bleibende Wesen des Christenthums zurückzugehen. In dieser Beziehung hat die Geschichte am sichersten zu seinen Gunsten und gegen seine Gegner entschieden; denn selbst diejenigen unter den Heutigen, die sich dem positiven Dogma der protestantischen Kirche am engsten

anschliessen, haben zu vielen von Lessing im Kampfe gegen die Orthodoxie seiner Zeit vertretenen Sätzen ein weit näheres Verhältniss als zu dem, was er seiner Zeit noch zu bekämpfen hatte. Lessing's Thätigkeit auf religiösem Gebiete ist weit überwiegend eine bauende, nicht eine zerstörende gewesen; das hat ein so seltsamer Mann wie Herr Richard Meyr (Beiträge zur Beurtheilung G. E. Lessing's. Wien, 1880) ganz richtig gesehen, der eben deshalb Lessing als eingefleischten Reactionär aus der Reihe der grossen Männer streichen und seine Gestalt ihres falschen Nimbus entkleiden möchte.

Lessing hat seiner Zeit seinen Tribut gezahlt. Er, der der historischen Anschauungsweise die Bahn brach, bleibt doch in dem Idol einer natürlichen, einer Vernunftreligion befangen, und wenn er mit vollem Rechte die Religion als Trägerin des sittlichen Lebens fasst, so kommt er doch in der Auffassung der Sittlichkeit über den Gesichtspunkt der Moralität, des gut Handelns, nicht hinaus. Er sieht das Wesen der Religion in einer geläuterten Moral, beruhend auf angemessenen Vorstellungen von Gott, Mensch und Welt; aber die Art, wie dieses Theoretische und dieses Praktische in der geschichtlichen Religion mit einander verbunden ist, näher zu bestimmen und beides auf einander zurückzuführen, hat er nicht unternommen. In alledem steht Lessing mitten im Rationalismus seines Zeitalters. Spicker findet, dass Kant in seinen religionsphilosophischen Lehren weit hinter Lessing stehe und sich noch beinahe völlig auf dem deistischen und rationalistischen Boden seiner Zeit bewege. Nun darf man ja sagen, dass Lessing's historische Anschauungsweise Kant unzugänglich war, der in dieser Beziehung neben Lessing und Herder wirklich als ein Zurückgebliebener erscheint; aber dem Rationalismus stand Kant sonst doch nicht näher als Lessing, und zweierlei hat er offenbar voraus: er hat durch moralische Auslegung der Offenbarungssätze den Versuch ernsthaft durchgeführt, das theoretische Element der Religion auf ihre praktische Abzweckung für das moralische Leben zurückzuführen, und er vermochte das, weil er zuerst den Begriff der religiösen Gemeinschaft, der Kirche, für die religionsphilosophische Betrachtung fruchtbar gemacht hat. Schwer-

lich wird man Spicker ferner in dem Satze zustimmen, dass Lessing die Autonomie der Vernunft sowohl in theoretischer als in praktischer Hinsicht tiefer erfasst habe, als Kant. Gerade hier liegt Kant's unermessliche schöpferische Bedeutung, an die Lessing als Denker nicht entfernt heranreicht. Bei Lessing ist Ahnung, Andeutung, Umriss, was bei Kant mit allem Ernste und aller Schwere wissenschaftlicher Methode durchgeführtes System ist. In strengem Sinne hat Lessing den Gedanken der Autonomie überhaupt nicht gedacht, weil er den Begriff der praktischen Vernunft in ihrem Gegensatze zu allen pathologischen Bestimmungsgründen des Willens und zu allem Eudaemonismus nicht kannte.

Für die Erkenntniss der Stellung Lessing's zur Religion ist Spicker's Darstellung gewiss höchst werthvoll; aber Mancherlei bleibt doch noch zu wünschen übrig. Lessing's Lehre von der Religion ist ebensowenig eine einheitliche und in sich consequente wie seine Stimmung dem Gegenstande gegenüber. Er hat zu verschiedenen Zeiten verschieden gedacht, und eine chronologische Erörterung seiner Aeusserungen würde sehr interessante Gegensätze ergeben. Zu gleicher Zeit gehen sehr verschiedene Motive und sehr abweichende Auffassungen der Sache durcheinander, und es müsste erst ausgemacht werden, welche Ansicht der Sache für ihn die eigentliche und definitive gewesen ist. Je nach dem Gegner, dem er gegenübersteht, erscheint er selbst als ein anderer. Von dem, was einfacher Ausdruck seiner tiefsten Ueberzeugung ist, muss man unterscheiden, was im Drange der Polemik oder in halb ironischer Rücksichtnahme, was zu Angriff oder Abwehr von ihm vorgebracht worden ist ohne den ernsten Willen, die eingenommene Stellung für immer zu behaupten. Man kann ferner nicht in gleicher Weise alle Arten von Aeusserungen verwerthen: das was ihm der Aerger oder sonst eine momentane Stimmung im Briefe oder Gespräche eingibt, ist zu sondern von dem, was er mit ernstlicher Ueberlegung der Oeffentlichkeit übergeben hat; dann ist wieder manches, was er nur γυμναστικῶς sagt, und anderes, was er selbst als blossen Fechterstreich ausgibt, während es sehr ernste und gründlich vorbereitete Ueberzeugung ist; manches,

was er nur versuchsweise aufstellt oder was ihm nur hypothetisch gilt als Consequenz eines noch erst weiter zu erörternden Princips. Sodann scheint uns, dass die einzelnen Gegenstände des Nachdenkens Lessing's besser hätten geordnet werden können: Wesen, Ursprung, Abzweckung, Attribute der Religion; natürliche Religion und positive Religion und ihr gegenseitiges Verhältniss; Christenthum und kirchliche Lehre, Bibel und Theologie. Bei Spicker geht das einigermaassen durcheinander.

Nicht ganz vermögen wir Spicker's Urtheil über Lessing's Religionsphilosophie zu theilen. Das freilich wird immer das Entscheidende bleiben für Lessing's Stellung zur Religion: die Verwerfung des blossen Historienglaubens und eines äusseren Ceremoniendienstes, die Inanspruchnahme des Rechtes freier wissenschaftlicher Forschung und die Einsicht in die Nothwendigkeit einer freieren Stellung zur Bibel als sie bei den Protestanten seiner Zeit üblich war; aber ebenso wichtig sind dann auch die Ansätze zur Rechtfertigung des Positiven in der Religion als eines Vehikels der geistigen Entwicklung theils durch die zeitlichen, theils durch die bleibenden Bedürfnisse der Menschen, und endlich bei aller Hinweisung auf das Ziel, dass das Vergängliche abgestreift und nur das festgehalten werde, was Ausdruck oder Unterlage für das sittliche Leben in höchster Reinheit und Vollendung zu sein vermag, die dringende Mahnung in der Negation besonnen zu bleiben, die Entwicklung nicht überhasten zu wollen, die Tragfähigkeit der Schwächeren zu berücksichtigen und dem Historischen seinen guten Sinn abzulauschen. Lessing's Kritik hat sich nicht gegen das Christenthum, sondern gegen die kirchliche Auffassung desselben in seiner Zeit und mit ganz aufrichtiger Doppelseitigkeit gegen die Neologen und Aufklärer ebenso wie gegen die Vertreter eines äusserlichen Buchstabenglaubens gewandt. Das Epochemachende an ihm bleibt doch der Respect vor den Thatsachen, vor dem, was seine geschichtliche Bewährung hat, sein Streben, das was in buchstäblichem Sinne nicht haltbar erschien, als symbolischen Ausdruck von Vernunftideen zu deuten, und manches voreilig Weggeworfene wiederzuholen, weil er sah, dass es doch seinen

Werth habe und den Bedürfnissen Vieler entspreche. Es war Lessing's ausdrückliche Absicht, zu dem Treiben der geläufigen Aufklärung sich in den Gegensatz zu stellen. Ein unbedingter Gegner des Uebersinnlichen und Ueberrationalen ist er nicht gewesen; das beweist schon der Umstand, dass er selber eine für den gesunden Menschenverstand so abenteuerliche Hypothese wie die der Seelenwanderung in allem Ernste aufgestellt hat, weil er die für ihn grundlegende Anschauung von der Geschichte als Entwicklung zur Vernünftigkeit nicht festhalten zu können glaubte ohne eine Art von Identität der an dieser Entwicklung betheiligten Subjecte. Nur solches Uebersinnliche und Ueberverständige lehnte er ab, was ihm für die Versittlichung des Menschen bedeutungslos oder hinderlich erschien. Nicht jede seiner Intentionen war richtig, nicht jede richtige Intention hat er auch richtig durchzuführen vermocht. Aber auch so nimmt er eine wichtige Stellung in der Vorbereitung der neueren speculativen und historischen Anschauungen ein und darf neben Kant genannt werden als einer von denen, die mitten in der Aufklärung über die Aufklärung hinaus zu tieferer Einsicht angeleitet haben.

Den dritten Abschnitt, der über Lessing's Ethik handelt, widmet Spicker dem Nachweis, dass die herrschende Ansicht, wonach Lessing die Freiheit des Willens geleugnet habe, irrig sei. Wir freuen uns, in diesem Punkte unsere Zustimmung zu dem Hauptresultate Spicker's aussprechen zu können. In der That würde mit einem consequenten Determinismus Lessing's ganze Denkweise unverständlich werden. Mit grossem Geschick erörtert Spicker die betreffenden Aeusserungen Lessing's, den Bericht des jungen Jerusalem, dass Lessing im Streite mit ihm die Ansicht vertreten habe, dass wir Gewalt über unsere Vorstellungen, d. h. also auch über die Motivation unseres Willens haben, und eine Aeusserung Lessing's vom Jahre 1777, worin er als Wahrheitsgehalt der Erzählung vom Sündenfall auch das bezeichnet, dass wir es in uns haben, die Macht der dunklen Vorstellungen zu schwächen, und dass wir uns ihrer ebensowohl zu guten als zu bösen Handlungen bedienen können. Kein Zweifel, dass dies Wort: „Ich danke Gott, dass ich muss, das Beste muss" hypothe-

tisch gesprochen ist und nur die Ansicht zurückweisen soll, dass der Determinismus eine menschliche Sittlichkeit unmöglich mache, während ausdrücklich hervorgehoben wird, dass triftige Einwände von anderer Art gegen den Determinismus gemacht werden können. Wenn diese Einwände sich nur „durch ein zweites, gemeinen Augen ebenso befremdendes System" sollen heben lassen, so kann dieses zweite System offenbar die Seelenwanderungshypothese nicht sein; denn diese hat zu der ganzen Frage eine viel zu entfernte Beziehung. Aber auch seine eigene Metaphysik und Ethik kann Lessing damit nicht gemeint haben, wie Spicker will; denn Lessing hat kein System gehabt, und am allerwenigsten eines zu haben behauptet. Welches System Lessing meint, lässt sich also nicht mit Sicherheit ausmachen, weil er sich nicht weiter darüber ausgelassen hat. Nur Vermuthung ist zulässig. So viel ist klar, dass Lessing die gemeine Auffassung von der Wahlfreiheit des Willens verwarf, ohne doch darüber dem Determinismus verfallen zu wollen, und dass er deshalb an ein Mittleres dachte, was den Willen ebensowohl der blossen Zufälligkeit als der blinden Nothwendigkeit entnehme. Dies möchte am ehesten das zweite System sein, das Lessing als Möglichkeit, nicht als wirklich ausgeführt, vielleicht vorgeschwebt hat. Die andere, gegen Jacobi gethane Aeusserung, in der sich Lessing mit ironischer Wendung zu dem mehr viehischen als menschlichen Irrthum bekennt, dass kein freier Wille sei, ist überhaupt nicht für ein sicheres Zeugniss von Lessing's Denkweise zu nehmen; denn gegen Jacobi ist Lessing überhaupt nicht ganz ernsthaft gewesen; es machte ihm offenbar Vergnügen, den dogmatisch verhärteten Mann von mehr Pathos als Einsicht und mehr geistreichem als gründlichem Wesen auszuholen und stutzig zu machen. Nicht alle Argumente Spicker's für den Satz, dass Lessing kein Determinist war, sind gleich haltbar; aber die stichhaltigen darunter reichen aus, den Satz zu erweisen. Nur ist kein Grund, Spicker zuzugeben, dass Lessing als consequenter Denker ein Mittleres zwischen Freiheit und Nothwendigkeit nicht könne angenommen haben. Lessing's Aeusserungen, dass der Mensch auf der niedrigsten Stufe noch nicht so weit Herr seiner Handlungen sei, um

moralischen Gesetzen folgen zu können, und andererseits, dass der Mensch ein „moralisches Wesen" sei, „d. h. ein solches, welches einem Gesetze folgen kann", lassen vielmehr mit grosser Wahrscheinlichkeit darauf schliessen, dass Lessing auch hier den Entwicklungsbegriff festgehalten und die Freiheit und speciell die Herrschaft über die Vorstellungen nicht als etwas ursprünglich dem Menschen Mitgegebenes, sondern als etwas erst zu Erwerbendes angesehen habe, als eine Aufgabe, die fortschreitend besser und immer besser gelöst werde, so dass der Determinismus gelten würde für den Anfang und die Freiheitslehre für den Fortgang der menschlichen Entwicklung.

Bei der Länge, die diese Besprechung angenommen hat, wird es uns gestattet sein, den vierten und letzten Abschnitt des Buches in aller Kürze dahin zu charakterisiren, dass Spicker hier im ganzen überzeugend die Zusammenhänge der Unsterblichkeitslehre und speciell der Seelenwanderungshypothese mit Lessing's metaphysischen und ethischen Anschauungen nachweist. Im Uebrigen bleibt uns nur noch die Aufgabe, dem Verfasser für die gründliche und fruchtbare Bemühung zu danken, die er einem hochwichtigen Gegenstande gewidmet hat, und alle Freunde Lessing's und der Philosophie auf die in diesem Buche erschlossene Quelle reicher Belehrung nachdrücklich hinzuweisen.

Friedenau. Lasson.

Wilhelm Wundt's irrthümliche Auffassung von Hume's und Kant's Seelenbegriff.

Im zwanzigsten Bande dieser Hefte habe ich mir erlaubt, in einem Aufsatze „über Wilhelm Wundt's Grundbegriff der Seele" Ansichten, die der Genannte in seiner Logik Bd. 2, S. 502, ausgesprochen, zu prüfen und theilweise zu tadeln. Jetzt veröffentlicht derselbe in seinen Philosophischen Studien Bd. 2, Heft 3, unter dem Titel „zur Kritik des Seelenbegriffes" eine Entgegnung, in welcher er die ganze Schale seines Zornes auf mich ausgiesst. Mit welchem Rechte, werden wir sehen.

An jener Stelle seiner Logik hatte er den substantiellen und den actuellen Seelenbegriff als die beiden Grundformen psychologischer Voraussetzungen unterschieden und dazu bemerkt: „Unter dem ersteren seien alle Theorien zusammengefasst, welche die psychischen Thatsachen als die Aeusserungen irgend eines hypothetischen Substrates, einer materiellen oder immateriellen Substanz auffassen; während der zweite Begriff diejenigen Anschauungen bezeichnen soll, nach welchen das Geistige reine Actualität oder unmittelbar in den Aeusserungen des geistigen Lebens selbst gegeben ist." Als Vertreter der Actualitätstheorie hatte er Hume, Kant, Fichte und Hegel angeführt.

Dagegen habe ich ausgerufen: „Was? Hume und Kant Vertreter der actuellen Ansicht? Hume, welcher es für sinnlos erklärt, den Ausdruck Handlung auf eine Vorstellung anzuwenden, ein Vertreter derjenigen Ansicht, nach welcher die Vorstellungen actus, Handlungen, sind? Und Kant, welcher die unmittelbar gegebenen Vorstellungen als Bestimmungen einem nicht zugleich gegebenen Subjecte inhäriren lässt (wenn er auch lehrt, dass wir nicht wissen können, ob dasselbe Substanz d. i. erstes oder absolutes Subject sei) ein Vertreter derjenigen Ansicht, nach welcher das Geistige ausschliesslich in den unmittelbar gegebenen Vorstellungen besteht?"

So habe ich ausgerufen, und nun erwidert mir mein Herr Gegner:

„Gemach, Herr Wille! Ehe Sie sich ereifern, lesen Sie gefälligst nochmals die citirte Stelle, und dann schlagen Sie Ihren Hume und Ihren Kant auf. Ich unterscheide ausdrücklich Theorien, die eine unbekannte metaphysische Substanz als Trägerin aller psychischen Vorgänge annehmen, und solche, die in den letzteren selbst das Wesen der Seele sehen. Diese nenne ich Actualitätstheorien. Und auf welcher Seite steht nun Hume? An der Stelle, die Ihnen vorzuschweben scheint, im fünften Abschnitt des vierten Buches des „Treatise", wendet er sich gerade gegen diejenigen, welche die Vorstellungen als Handlungen einer immateriellen geistigen Substanz betrachten. Dabei ist nun der Begriff Handlung ganz in dem Sinne angewandt, in welchem wir ihn von äusseren Objecten

gebrauchen. In diesem Sinne ist er aber, wie Hume mit Recht bemerkt, ein modus abstractus d. h. etwas, das sich von dem handelnden Object weder unterscheiden noch trennen lässt, sondern das bloss im Verstande abgesondert wird. „Nach dieser Definition, sagt er, kann das Wort Handlung niemals mit Recht auf eine Vorstellung angewandt werden, so als ob sie von einer denkenden Substanz herkäme. Unsere Vorstellungen sind alle wirklich von einander verschieden und trennbar, und lassen sich sowohl von einander, wie von jedem andern Ding, das wir uns einbilden können, absondern; und es ist daher unmöglich, sich vorzustellen, wie sie die Handlung oder die abstracte Beschaffenheit einer Substanz sein können." Dem Begriff der Handlung gegenüber, den Hume hier im Auge hat, habe ich nun ausdrücklich betont, dass die Vorstellungen und sonstigen inneren Vorgänge nur als actus puri, als reine Handlungen betrachtet werden könnten d. h. als solche, bei denen kein handelndes Object zu unterscheiden sei, weil in unserer inneren Erfahrung niemals ein beharrliches bleibendes Substrat von dem unablässigen Geschehen selbst sich trennen lasse. Wo bleibt hier der Unterschied, den Herr Wille zwischen dieser Actualitätstheorie und der Hume'schen Ansicht zu finden glaubt? Wenn ihm das Wort Handlung in dem von mir gebrauchten Sinne widerstrebte, warum hat er dann nicht, was ohnehin dem Sprachgebrauch am nächsten liegt, die Actualitätstheorie mit Wirklichkeitstheorie übersetzt? Gerade die Stelle, die Herr Wille mit glücklichem Instinct herausgefunden, ist diejenige, an der Hume mit besonderer Schärfe die Ansicht vertritt, welche auf die wirklich der inneren Wahrnehmung gegebenen Thatsachen den Begriff der Seele reducirt. Wie kann man überhaupt den Standpunkt der Actualitätstheorie in diesem Sinne drastischer kennzeichnen, als durch das Hume'sche Wort, die Seele sei ein »Bündel von Vorstellungen«?"

Herr Professor, mit wem streiten Sie denn hier eigentlich? Offenbar mit Jemand, der von Ihnen verlangt hat, dass Sie Hume hätten auf die andere Seite, nämlich die der Substantialitätstheorie, stellen sollen! Bin ich nun dieser Jemand? Sicherlich nicht! Wo hätte ich das verlangt? Denn wenn ich

bestreite, dass der grosse Skeptiker die actuelle Theorie, wie Sie dieselbe in Ihrer Logik definirt haben, vertrete, so behaupte ich deshalb noch keineswegs, dass er ein Vertreter der substantiellen sei. Es könnte ja sein, dass Ihre Unterscheidung ein Loch hätte, durch welches gerade Hume und Kant hindurchgleiten, so dass sie auf keiner von beiden Seiten zu stehen kommen. Und so ist es in der That. Sie streiten augenscheinlich mit Jemand, der da leugnet, dass Hume den Begriff der Seele auf die der inneren Wahrnehmung gegebenen Thatsachen reducirt. Dieser Jemand bin ich wiederum nicht; denn nirgends habe ich das geleugnet. Und Sie schreiben jetzt: „Ich unterscheide ausdrücklich Theorien, die eine unbekannte metaphysische Substanz als Trägerin aller psychischen Vorgänge annehmen, und solche, die in den letzteren selbst das Wesen der Seele sehen. Diese nenne ich Actualitätstheorien." Bitte um Entschuldigung, Herr Professor, so hatten Sie in Ihrer Logik nicht unterschieden. Hätten Sie das gethan, so hätten Sie ruhig Hume zur zweiten Klasse rechnen können und ich hätte Ihnen sicherlich zugestimmt, nach allem, was ich meinerseits über des Mannes Ansicht beigebracht habe. Denn einige Seiten weiter unten habe ich ihn gerade deswegen gelobt, weil er in diesen Vorgängen selbst das Wesen der Seele sieht. Sie hatten vielmehr in Ihrer Logik die zweite Klasse als diejenige definirt, nach welcher „das Geistige reine Actualität oder unmittelbar in den Aeusserungen des geistigen Lebens selbst gegeben ist", und hatten nach ersterem Gliede dieser Definition die ganze Klasse die actuelle genannt, womit Sie deutlich bekundeten, dass in diese Klasse keine Auffassungsweise hineingehören sollte, welche das Geistige nicht für reine Actualität hält. Reine Actualität habe ich mit „reine Thätigkeit" übersetzt. Nun gibt Hume nirgends das Geistige für reine Thätigkeit aus. Wenn er die Vorstellungen nicht für Thätigkeiten einer Substanz gelten lassen will, so behauptet er deshalb nicht etwa, dass sie Thätigkeiten ohne eine thätige Substanz seien, sondern behauptet in jenem Abschnitte des Treatise mehrmals, dass sie selbst Substanzen sind. Folglich, Herr Professor, hatte ich vollkommen Recht, dagegen

zu protestiren, dass Sie Hume zum Anhänger der actuellen Theorie in der angegebenen Bedeutung dieses Terminus machten.

Aber wie, wenn nun dieser etwas ganz Anderes bedeutete? Sie fragen mich, warum ich nicht, was ohnehin dem Sprachgebrauch am nächsten liege, Actualitätstheorie mit Wirklichkeitstheorie übersetzt habe. Einfach deswegen nicht, weil dann Unsinn herauskommt! Und den wollte ich Ihnen doch nicht zutrauen! Denn wäre Actualität hier Wirklichkeit, so wäre Ihrer oben erwähnten Definition zufolge die eine Grundform diejenige, nach welcher das Geistige reine Wirklichkeit ist, die andere diejenige, nach welcher es nicht reine Wirklichkeit, sondern — was denn nun eigentlich? unreine Wirklichkeit oder zum Theil Unwirklichkeit ist? Hat das überhaupt noch einen Sinn? Und die actuelle Ansicht wäre dann die wirkliche Ansicht. Denn actuell heisst wirklich. Hat das noch einen Sinn? Actualitätstheorie soll jetzt diejenige sein, „welche auf die wirklich in der inneren Wahrnehmung gegebenen Thatsachen den Begriff der Seele reducirt". Dann wäre die andere diejenige, welche diesen Begriff auch auf die scheinbar gegebenen ausdehnt. Merken Sie denn nicht, Herr Professor, dass hier das Wörtchen „wirklich" bloss stört, und man vielmehr mit Fortlassung desselben zu unterscheiden hat diejenigen Ansichten, welche den Begriff der Seele auf diese Thatsachen reduciren und diejenigen, welche das nicht thun? Nur so hat es Verstand. Dann aber ist es nichts mit der Wirklichkeitstheorie. Eine solche haben Sie auch ursprünglich gar nicht gemeint. Denn reine Actualität und reine Handlung gebrauchen Sie abwechselnd in gleicher Bedeutung, und sprechen nirgends von Wirklichkeit. Demnach habe ich Ihren Terminus ganz richtig übersetzt. Habe ich aber das, so hatte ich auch vollkommen Recht, dagegen zu protestiren, dass Sie Hume unter die Actualitätstheoretiker einreihten, womit ich keineswegs verlangte, dass Sie ihn hätten auf die andere Seite stellen sollen. Wenn er die Seele ein Bündel von Vorstellungen nennt, so ist dies freilich der klassische Ausdruck für denjenigen Seelenbegriff, welcher die Vorstellungen nicht als Bestimmungen an ein

gemeinschaftliches Subject anhängt, aber keineswegs für den actuellen in dem einzig-möglichen Sinne dieses Terminus.

Nun zu Kant! Gegen meinen Ausruf: „Was? Kant ein Vertreter der actuellen Ansicht? Kant, welcher die unmittelbar gegebenen Vorstellungen als Bestimmungen einem nicht zugleich gegebenen Subjecte inhäriren lässt (wenn er auch lehrt, dass wir nicht wissen können, ob dasselbe Substanz, d. i. erstes oder absolutes Subject sei), ein Vertreter derjenigen Ansicht, nach welcher das Geistige ausschliesslich in den unmittelbar gegebenen Vorstellungen besteht?" gegen diesen Ausruf richten sich jetzt folgende Bemerkungen des Herrn Professor Wundt: „Und mit Kant sollte es sich anders verhalten? Wohl betont Kant überall, dass alles Denken auf das Ich als das gemeinschaftliche Subject, dem es inhärirt, bezogen werde. »Das Ich«, »sagt Kant, ist zwar in allen Gedanken; es ist aber mit dieser Vorstellung nicht die mindeste Anschauung verbunden, die es von anderen Gegenständen der Anschauung unterschiede. Man kann also wahrnehmen, dass diese Vorstellung bei allem Denken immer wiederum vorkommt, nicht aber, dass es eine stehende und bleibende Anschauung sei, worin die Gedanken (als wandelbar) wechselten.« Ausdrücklich gehört demnach für Kant das einfache Selbstbewusstsein mit zur Wirklichkeit der inneren Erfahrung, und dem Beweis, dass aus diesem einfachen Selbstbewusstsein nicht zurückgeschlossen werden könne auf eine einfache und beharrliche metaphysische Seelensubstanz, ist bekanntlich die ganze Kritik der »psychologischen Paralogismen« gewidmet. Wenn man also die psychologischen Theorien in solche eintheilt, die eine metaphysische Seelensubstanz voraussetzen, und in solche, die nur die unmittelbare Wirklichkeit der inneren Erfahrung als gegeben anerkennen, wie ist dann überhaupt nur noch ein Wort darüber zu verlieren, auf welche dieser Seiten Kant zu stellen sei."

Wie seltsam Sie argumentiren, Herr Professor! Sie geben mir zu, dass Kant alle Gedanken dem Ich als dem gemeinschaftlichen Subjecte inhäriren lässt; woraus doch folgt, dass er ein von den Gedanken verschiedenes Ich annimmt. Darauf citiren Sie selbst eine Stelle der Kritik der reinen

Vernunft, wo deutlich zu lesen ist, dass wir von diesem Ich keine Anschauung haben. Hören Sie, Herr Professor, keine Anschauung! Was übrigens in der Lehre von den Paralogismen mindestens zwanzigmal wiederholt wird. Nun, das heisst doch offenbar, dass uns dieses Ich, dieses Subject nicht unmittelbar gegeben ist. Denn unmittelbar gegeben sein heisst nichts weiter, als angeschaut oder wahrgenommen werden. Und dennoch soll gerade diese Stelle mich belehren, dass der kritische Philosoph das Geistige ausschliesslich in dem sieht, was uns unmittelbar gegeben ist? Wie verstehen Sie denn eigentlich diese Stelle? Es steigt eine Ahnung in mir auf: Wenn Kant sagt, das Ich sei in allen Gedanken, so glauben Sie, es stecke wirklich in den Gedanken drin, sei von ihnen gar nicht verschieden und werde daher in ihnen unmittelbar gegeben. Meinte er dies, so könnte er ja unmöglich wieder und wieder erklären, dass wir von dem Ich keine Anschauung haben. Wer sich mit Kant's zuweilen freier Redeweise vertraut gemacht hat, der zweifelt nicht, dass die Stelle so zu paraphrasiren ist: Indem wir unsere Gedanken in uns antreffen, sind wir uns immer zugleich eines Subjectes bewusst, dem dieselben inhäriren, unseres Ich's. Aber dieses Bewusstsein ist keine Anschauung, keine Anschauung eines Subjectes, das da stände und bliebe, während seine Inhärenzen, die Gedanken, wechselten. So allein ist die Stelle zu übersetzen und bedeutet daher gerade das Gegentheil von dem, was Sie herausgelesen haben, plaidirt gerade für ein Geistiges, das wir nicht in uns anschauen, das uns also nicht unmittelbar gegeben ist. Freilich ist dieser Punkt der Kantischen Lehre eigenartig und schwierig und wird in allen Geschichten der Philosophie ungenügend behandelt. Nicht das verarge ich Ihnen daher, dass Sie ihn falsch verstanden, sondern dass die Sätze, die Sie selbst aus der Kritik der reinen Vernunft anführen, Sie nicht einmal stutzig machen. In der 2. Kehrb. Ausg. der Kritik S. 321 heisst es: „Obgleich Beides (sowohl das, was uns der äussere, als das, was uns der innere Sinn bietet) Erscheinungen sind, so hat doch die Erscheinung vor dem äusseren Sinne etwas Stehendes oder Bleibendes, welches ein den wandelbaren Bestimmungen zum

Grunde liegendes Substratum und mithin einen synthetischen Begriff, nämlich den vom Raume und einer Erscheinung in demselben, an die Hand gibt; anstatt dass die Zeit, welche die einzige Form unserer inneren Anschauung ist, nichts Bleibendes hat, mithin nur den Wechsel der Bestimmungen, nicht aber den bestimmbaren Gegenstand zu erkennen gibt." Das heisst: die innere Anschauung liefert uns nur den Wechsel der Vorstellungen, nicht aber das vorstellende Etwas. Letzteres denken wir bloss nach Kant in der reinen Apperception oder dem Selbstbewusstsein, welches darin besteht, dass wir alle diese Vorstellungen einem unbekannten, weil nicht angeschauten, Subjecte = x, nämlich dem Ich, zuschreiben. (Bei dieser Gelegenheit bemerke ich, dass unter Selbstbewusstsein der Philosoph niemals das Selbst meint, sondern immer das Bewusstsein, das wir von unserem Selbst haben; und somit Selbstbewusstsein oder Ich ganz unkantisch ist.) Da wir nun von diesem Subjecte keine Anschauung haben, setzt Kant in seiner Lehre von den Paralogismen auseinander, so können wir auf dasselbe keinerlei Begriffe anwenden, weil dazu die Unterlage einer Anschauung nöthig ist, und können es auf keine Weise erkennen, besonders nicht wissen, ob es Substanz ist. Denn Substanz hat bei Kant nicht den gleichen Sinn, wie Subject, sondern er versteht darunter ein „erstes" oder „absolutes" oder „für sich bestehendes" Subject, und unter diesem wiederum ein solches, „welches selbst nicht mehr Prädikat ist", nämlich Prädikat eines anderen Subjectes. Kritik d. r. V. S. 280 und S. 336 der 2. Kehrb. Ausg. Es ist dies eine eigenthümliche Auffassung, aber nichtsdestoweniger genau die Kantische. Aus alledem ergibt sich nun, dass ich durchaus Recht hatte, als ich bestritt, dass der Königsberger Philosoph die actuelle Ansicht verträte, welche das Geistige auf das in der inneren Wahrnehmung unmittelbar Gegebene einschränkt. Denn er nimmt ein Subject jenseits des Horizontes dieser Wahrnehmung an, obwohl er es nicht als Substanz anerkennt.

Da ich einmal dabei bin, Herr Professor, Ihre Begriffe von der Kantischen Philosophie zu verbessern, so will ich Sie noch auf einen Irrthum aufmerksam machen, den Sie aller-

dings mit den Meisten theilen. Es gibt eine Stelle in Ihrer Entgegnung, wo Sie mir eine wunderbare Frage in den Mund legen. Sie behaupten nämlich dort, ich frage in meinem Aufsatze, ob Sie sich die Sache vielleicht so denken, „dass eine besondere Lücke in der Vorstellung enthalten ist, in welche das Subject sich zurückziehen kann". Herr Professor, dass ich so frage, haben Sie geträumt, sicherlich geträumt; denn davon findet sich in meinem Aufsatze nicht eine Spur, und ich setze nicht voraus, dass Sie Ihren Lesern absichtlich Sand in die Augen streuen. Aber nicht hierüber wollte ich sprechen, sondern dass Sie zur Antwort auf diese mir fälschlich in den Mund gelegte Frage von dem „Ich denke" des alten Kant zu reden beginnen, allerhand Dinge zu reden, aus denen ich nur eines entnehme, dass auch Sie nicht ahnen, was derselbe unter dem „Ich denke" meint. Er sagt abwechselnd „das Ich denke", „die Vorstellung Ich denke", „der Satz Ich denke", „das Urtheil Ich denke". Nun, das Urtheil „Ich denke" ist das Urtheil, dass ich denke, ist das Bewusstsein, welches ich von mir und meinem Denken habe, und nicht das denkende Ich, wie Sie offenbar sich einbilden. Wenn daher der Philosoph lehrt, dass das „Ich denke" alle unsere Vorstellungen begleitet, so bedeutet dies nichts anderes, als dass das Bewusstsein, dass wir denken, sie alle begleitet.

Soviel für diesmal. Ein ander Mal von Ihrem und meinem Seelenbegriffe. Dr. Emil Wille.

Analyse der reinen Naturwissenschaft Kant's. Von Dr. *Ad. Stöhr*. Wien b. Töplitz & Deuticke. 1884. (VIII u. 71 S.) 8°.

Der Verf. bezeichnet als den Gegenstand dieser zwar gedrängten, aber doch inhaltreichen und noch dazu grossen Scharfsinn bekundenden Schrift eine Analyse der „reinen Naturwissenschaft Kant's." Hier fragen wir sofort: Weshalb der reinen „Naturwissenschaft?" Werden doch nirgends Kant's „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft" auch nur mit einer Silbe gestreift? Dieses Bedenken trifft jedoch nicht etwa bloss den Titel dieser Untersuchung. In letzterer geht der Verf. nämlich, wie dies

auch richtig die Ueberschriften der Hauptabschnitte A, B u. C ankündigen, die bezüglich „Zur ersten" „zweiten" und „dritten Analogie der Erfahrung" lauten, auf die Beweise der drei wichtigsten Grundsätze des reinen Verstandes in kritischer Weise ein. Von welchem Standpunkte aus wird aber diese Kritik geübt? Von dem der heutigen empirischen Naturforschung. Da ist es freilich ein Leichtes, Kant manche Mängel vorzuwerfen. So findet Stöhr z. B. hinsichtlich der ersten Analogie, dass in ihr niemals derselbe Sinn liege wie in der Behauptung der Naturforscher, wenn diese sagen: das Quantum der Substanz wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert; auch dulde dieselbe keine Anwendung auf Volumsveränderungen, noch auch auf Veränderungen der Intensität, Qualität und Quantität. — Bei der zweiten Anal. der Erf. hebt der Verf. hervor, dass nach Kant der Unterschied zwischen Bewegung und Ruhe zwar gleichzeitig mit der Apprehension des Mannigfaltigen gegeben, aber gleichwohl nicht in ihr enthalten sei; die Regel, welche die Objectivität der Bewegung als eine reale Abfolge verbürge, bestehe vielmehr in der Inconvertibilität gewisser Successionen, die als Inhalt eines die Wahrnehmung begleitenden Urtheilsactes gegeben sei. Irrthümlich jedoch habe Kant die Inconvertibilität gleicher Successionen mit der causalen Verknüpfung gleichgesetzt, und aus diesem Fehler erkläre sich auch die nicht zureichend begründete Fassung der 2. Analogie in der 2. Original-Ausgabe der Kr. d. r. V. Mit Fries ist der Verf. sodann der Meinung, dass Kant's Begründungen der Analogien keine Beweise seien; nur liege deshalb noch kein Cirkel bei Kant vor, da es z. B. bei der 2. Analogie nicht darauf ankomme, die Gültigkeit des Causalitätsgesetzes zu beweisen, sondern nur die Bedeutung der Annahme des letzteren als eines constituirenden Factors für die Wahrnehmung des Geschehens darzuthun. — Während es bei der 2. Analogie sich um die inconvertibelen Elemente der Erscheinungen des Geschehens handle, ergründe die 3. Analogie das Gesetz der als convertibel gegebenen Elemente eben derselben. Stöhr glaubt dasselbe im genauen Sinne des Beweises so formuliren zu müssen: „Alle Substanzen, sofern

sie im Raume als zugleich erscheinen sollen, können dies nur mit Hülfe eines Urtheilsactes der Erwartung der Convertibilität der Abfolge in der bloss sinnlichen Wahrnehmung." Hiernach — das wirft Stöhr an dieser Stelle (cf. S. 55) Kant vor — beruhten sowohl die 2. als auch die 3. Analogie auf der irrigen Voraussetzung: „Alles Mannigfaltige wird successiv apprehendirt". — Zu fast allen hier hervorgehobenen und anderen ähnlichen Einwänden gelangt der Verf. jedoch nur deshalb, weil er so verfährt, wie jemand, der den Weg eines anderen, welcher nach Wien reiste, tadeln wollte, dass er nicht die Route nach Paris eingeschlagen habe. Kant's Ziel sind erkenntnisstheoretische Axiome, und Stöhr tadelt den Weg zu diesem Ziel, weil jener keine naturwissenschaftlichen Gesetze gefunden hat! Denn wenn auch Kant selber in § 36 der Prolegg. sagt: „Die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ist also zugleich das allgemeine Gesetz der Natur, und die Grundsätze der ersteren sind selbst die Gesetze der letzteren", — so darf er doch dies nur thun, weil er schon von dem § 14 ibd. an einen transcendentalen Begriff der Natur gegeben hat, wie ihn der specielle Naturforscher nicht kennt, — einen Begriff, an welchem Kant aber auch ebd. § 36 festhält, wenn er im Sinne der Erkenntnisstheoretiker sagt: „wir kennen Natur nicht anders als den Inbegriff der Erscheinungen". Der hiermit berührte Mangel des Verf.'s hat aber einen weiteren zur Folge, nämlich diesen: Stöhr interpretirt die Analogien ohne Rücksicht auf die Ergebnisse der transcendentalen Aesthetik. Wer aus dieser bereits gelernt hat, dass es sich für Kant — in der Aesthetik und ebenso in der diese voraussetzenden Analytik wie auch sonst überall — stets nur um die constante Form der Objecte handelt: dem kann es gar nicht mehr in den Sinn kommen, in den Analogien etwas anderes finden zu wollen als Bestimmungen über die gesetzmässige Auffassung von Erscheinungen im wissenschaftlichen Bewusstsein der Erfahrung. Jede Erscheinung in Kantischer Bedeutung als eine Erfahrung, die das Bewusstsein macht, setzt also selbstthätiges Verhalten des letzteren voraus. Passiv mag daher manches in unser Ich gleichzeitig eingehen, wie es auch ausserhalb desselben so existirt;

allein in das selbstthätige Bewusstsein und seine Erfahrung tritt sogar das Coëxistente nur nacheinander ein. Kant's nur auf Erfahrungen bezügliche Apprehension muss daher stets wechselnd sein. Daraus aber, dass Kant dies selber behauptet, folgt noch gar nicht, dass eine anders und in weiterer Bedeutung verstandene Apprehension so beschaffen sei, geschweige denn, dass Kant alles Mannigfaltige in der Succession demjenigen durch die Succession gleichgesetzt habe. Schier unbegreiflich ist aber Stöhr's weitere Behauptung, dass nach Kant die sinnliche Erscheinungswelt nur Daseiendes, Beharrendes darbiete. Auch dies thut sie ja nach Kant nur als Inhalt eines kritischen Bewusstseins über den gesetzmässigen Zusammenhang der Erscheinungen. Für diesen hat Kant allerdings gezeigt, dass derselbe sowohl Beharrlichkeit im Dasein *als auch* solche in der Veränderung voraussetzt, ja sogar in der Wechselwirkung, vermöge der constanten Beziehungen zwischen den Veränderungen coëxistenter Phänomene. Jede weiter gehende Deutung des Verf.'s — der doch sonst gar nicht blind dafür ist, in welcher Art die 3 Analogien einander bedingen (zumal, dass von der ersten die übrigen, obzwar jene nur theilweise von diesen abhängt) — scheitert schon an folgendem einen Passus Kants: „Veränderung ist eine Art zu existiren, welche auf eine andere Art zu existiren eben desselben Gegenstandes erfolgt. Daher ist alles, was sich verändert, bleibend, und nur sein Zustand wechselt". Während Kant also der Veränderung deutlich Existenz zuschreibt als etwas Bleibendem und nur den Wechsel als blossen Zustand ansieht, sagt Stöhr irrig von der Veränderung selber aus, was nur vom Wechsel gilt, wenn er S. 18 in Kant's Sinne behaupten will: „Alle Veränderungen in den Erscheinungen erfolgen in letzter Linie sinnlich wahrnehmbar sprungweise". — Vollends entgeht dem Verf. endlich in Bezug auf das Analytische und Synthetische (im Abschnitt E) der entscheidende, d. i. der in erkenntnisskritischer und nicht bloss in psychologischer noch auch in lediglich logischer Richtung liegende Gesichtspunkt. Wundt hat diesen in seiner Logik Bd. I (Stuttg. 1880, S. 150) trefflich so formulirt: „[es] hat Kant sicherlich nicht über-

sehen, dass gelegentlich" [z. B. von jedem naturwissenschaftlich Gebildeten] „ein Merkmal wie die Schwere in dem Begriff des Körpers ebenfalls mitgedacht werden könne. Als analytische Urtheile wollte er aber nur solche betrachtet wissen, in deren Subject der Prädicatsbegriff nothwendig mitzudenken sei." Das ist der wahre Sachverhalt, den auch die vom Verf. allein berücksichtigten Autoritäten, R. Zimmermann und J. St. Mill, nicht durchschaut haben. Und doch hatten schon vor Wundt andere, wie Schlömilch und zumal der freilich auch von Vaihinger nicht erwähnte J. K. Becker wesentlich dasselbe gezeigt.

Es sind dies gewichtige Bedenken gegen die Resultate des Verf.'s, in denen sich der Mangel an objectiver Kritik, an vollständiger Behandlung des Thema's und an hinreichender Kenntniss der Literatur als Hauptfehler herausstellen. Dafür entschädigen nur zum Theil die im Détail oft interessanten und nach naturwissenschaftlicher Seite belehrenden Darlegungen, am meisten noch die von den sonstigen Fehlern ziemlich frei gehaltenen geschichtsphilosophischen Ergebnisse über das Verhältniss Kants zu Hume und Berkeley. Ueber ersteres bemerkt Stöhr in der That sehr richtig Folgendes: Kant habe anfänglich Hume gegenüber den aus dem Pöbel der Empirie stammenden Causalitätsglauben durch synthetisches Wissen a priori ersetzen gewollt; während seiner Arbeit jedoch sei Kant aus der Richtung gekommen. Denn nunmehr genüge auch diesem der Glaube. Indess es bleibe ein Unterschied bestehen. Heisst es doch S. 38/39: „Kant, der eine grössere skeptische Anlage hat als Hume, will diesen Glauben nicht nur thatsächlich unerschüttert, sondern auch verankert sehen". Kant verankert nun den Causalitätsglauben in der sinnlichen Wahrnehmung, da letztere ohne diesen, der ihr einer Factor ist, mindestens in der Art einer Erscheinungswelt, die in ruhender und bewegter Mannigfaltigkeit differenzirt ist, unmöglich sein würde. — Der Hauptmangel des Verf.'s bleibt immer, dass er vergisst: Kant's Analogien bedeuten und erklären wohl Regeln der Erfahrung, aber sie betreffen nicht den Inhalt der einzelnen unter sie zu subsumirenden Fälle.

Bonn, September 1884. J. Witte.

Litteraturbericht.

Der thierische Wille. Von *Georg Heinrich Schneider.* Systematische Darstellung und Erklärung der thierischen Triebe und deren Entstehung, Entwickelung und Verbreitung im Thierreiche als Grundlage zu einer vergleichenden Willenslehre. Leipzig, Ambr. Abel. 1880, (XX, 447 S.) 8°.

Dass die eifrige Betheiligung der Philosophen an den logischen und erkenntnisstheoretischen Bestrebungen das Interesse an der Lösung der ethischen Probleme mehr und mehr in den Hintergrund dränge, ist oft genug betont und vielleicht nie mit grösserem Recht beklagt worden als in der neuesten Geschichtsperiode der Philosophie. Diese Einseitigkeit der Interessen bei der wissenschaftlichen Thätigkeit der meisten Selbstdenker hemmt nicht allein die Entwickelung der Ethik, sondern trägt auch zum grossen Theil Schuld an der Vernachlässigung anderer Gebiete der philosophischen Arbeit. So steht die Psychologie des Wollens, der Triebe und Gefühle im Ganzen recht weit hinter der Psychologie des Erkennens, der Vorstellungen und der Gedanken zurück, wenngleich die natürliche Entwickelung der Functionen eine andere Anordnung zu erfordern scheint. Die Theorie der elementaren ethischen Functionen ist fast ebensosehr vernachlässigt, als die Theorie der theoretischen Functionen nach Maassgabe der wissenschaftlichen Mittel gepflegt worden ist. Auch in der Pädagogik begegnen wir einer ähnlichen Erscheinung. Während die Aufgaben der Erziehung, die mit der Methodik des Unterrichts zusammenhängen, nach wie vor das Interesse und die Kräfte der Pädagogen fast ausschliesslich in Anspruch nehmen, liegt das Feld der ethischen Erziehung nur allzuhäufig brach, wird die Erziehung des Willens mehr und mehr vernachlässigt. Mag diese auch von manchen Metaphysikern für unmöglich gehalten werden, so wird doch die hohe Wichtigkeit des Studiums der Willensäusserungen für dieses und andere Gebiete theoretischer und praktischer Arbeit von unbefangenen, wissenschaftlich denkenden Beurtheilern anerkannt. Je mehr aber diese eine Hauptaufgabe der Philosophie in neuester Zeit vernachlässigt worden ist, je mehr sich das Interesse von den Lösungsversuchen auf Grund hergebrachter und entkräfteter metaphysischer Voraussetzungen abgewandt hat, um so mehr ist auch das Bedürfniss nach einer wissenschaftlichen Lösung gewachsen. Dieses besondere Bedürfniss hängt weiterhin zusammen mit der allgemeinen Forderung einer wissenschaftlichen Psychologie, welche in ihrer Grundlage das Postulat einer vergleichenden Psychologie einschliesst. Die Ausführung und Bearbeitung der Grundlagen der Psychologie im Allgemeinen und der vergleichenden Psychologie im Besonderen bildet längst ein Grundpostulat für die wissenschaftliche Bearbeitung philosophischer Probleme und wird mehr denn zuvor in neuester Zeit als ein dringendes Bedürfniss empfunden.

Dieses Bedürfniss hat auch den neuesten beachtenswerthen Lösungsversuch hervorgerufen, durch welchen Hr. Schneider die Grundlage zu einer vergleichenden Willenslehre zu schaffen unternahm. Die Kritik darf ihm

vorab zugestehn, dass er sich mit den Schwierigkeiten seiner Aufgabe und mit den Irrthümern mancher Vorgänger auf seinem Wege vertraut gemacht hat und mit einem reichlichen Material eigener und von Gewährsmännern entlehnter Beobachtungsergebnisse an die Ausführung herangetreten ist. Es gilt ihm in erster Linie eine richtige Beurtheilung der Thiergewohnheiten, eine „bessere Kritik der thierischen Triebesäusserungen" zu erlangen, aber auch die physiologische Werthigkeit nicht sowohl der complicirten als vielmehr der allereinfachsten Triebesäusserungen, der Nahrungssuche, des Raubens, des Fliehens, des Versteckens u. s. f. bei verschiedenen Thieren festzustellen, und zu bestimmen, wie „diese verschiedenen einfachen Gewohnheiten zur Erhaltung der Einzelexistenz und der Art im Laufe genetischer Entwickelung entstehn und sich entwickeln". Es handelt sich von vornherein zunächst um die Fortführung und Reformirung der Thierpsychologie im engeren Sinne, welche mittelbar das Fundament der vergleichenden Psychologie erst zu Stande bringen soll. Hr. Schneider gibt selbst der Ueberzeugung Ausdruck, dass mit seinem Werke ein wesentlicher Fortschritt in beiden Richtungen gemacht ist. „Der hauptsächlichste Zweck des vorliegenden Buches ist, das vorliegende Beobachtungsmaterial zu ordnen, um einen Ueberblick zu ermöglichen und die Gesichtspunkte anzudeuten, von welchen aus die Special-Untersuchungen anzustellen sind". Dieser Hauptzweck des Werkes ist zugleich sein hauptsächliches Verdienst. Von diesem Gesichtspunkte darf das Werk, trotz einiger verfehlter psychologischer und ganz überflüssiger metaphysisch-kritischer Erörterungen als eine beachtungswerthe Leistung auf dem Gebiete der Thierpsychologie bezeichnet werden, sowohl in Betracht des Materials als hinsichtlich der Aufarbeit desselben.

Es ist jedenfalls verdienstlich, dass sich der Verf. nicht mit der Sammlung und Ordnung des Materials begnügt, sondern die allgemeinen Gesichtspunkte und Principien für die systematische Arbeit zu bestimmen versucht, deren es zur Classification und zur Erklärung der Phänomene bedarf. Hr. Schneider wiederlegt gründlich die Vorurtheile und irrthümlichen Deutungen der früheren Thierpsychologie und ist bestrebt, die methodologischen Principien der vergleichenden Psychologie zu gewinnen, welche die systematische Anordnung der Resultate thierpsychologischer Beobachtung ermöglichen. Von dem Versuch einer vergleichenden Untersuchung der psychischen Thätigkeiten verschiedenartiger Thiere schreitet er fort zu dem kühneren Versuch einer Classification der thierischen Triebe. Er beginnt mit dieser Classification der Triebe, eine Arbeit, welche seitens der Psychologen bisher fast gänzlich vernachlässigt wurde, welche aber für die Psychologie im Allgemeinen wie für die Psychologie der Triebe und der Gefühle im Besonderen und für die Ethik unentbehrlich geworden ist, da sie die primären Elemente der höheren (complicirten) psychischen Thätigkeiten blosslegt und in ihrem gesetzmässigen Zusammenhange beleuchtet. Die Classification und die systematische Gruppirung der elementaren Triebe ist, insoweit sie im Grossen und Ganzen der natürlichen Abstufung und Beziehung derselben entspricht,

ein dankenswerthes Unternehmen, das für die Einleitung und Grundlegung der „Philosophie des Willens", für die Ausführung einiger Hauptaufgaben der Psychologie und der Ethik von unbestrittener Bedeutung ist. Der Versuch einer solchen Classification ist gleichsam der Versuch, ein Analogon des Linné'schen Unternehmens auf dem Gebiete der Psychologie zu Stande zu bringen. Fehlt auch noch manches dazu, dass die Analogie eine vollständige und die biologische Arbeit Linné's durch eine psychologische aufgewogen würde, so ist doch der Versuch für sich bemerkenswerth und bahnbrechend für die spätere Arbeit. Wenn Hr. Schneider zunächst nur das Eine anstrebt, durch seine Arbeit zu der fortschreitenden Entwickelung der Thierpsychologie und der vergleichenden Psychologie beizutragen, so hat sein Werk für den Philosophen ausserdem noch ein ganz besonderes Interesse. Denn der Verf. weist, mit Hülfe eines umfassenden Materials, auf Grund zahlreicher, durch Beobachtung festgestellter Thatsachen die grossartige Zweckmässigkeit der Formen und Functionen der verschiedenen organischen Wesen, des organischen Lebens im Grossen und Ganzen in überzeugender Weise nach. Er unterstützt insbesondere auch mit Argumenten, welche er durch zuverlässige Inductionen gewonnen hat, die unsererseits bei einem früheren Anlass ausgesprochene Behauptung: dass die Zweckmässigkeit der organischen Formen und Functionen sich nicht allein mit der Gültigkeit der allgemeinen Causalgesetze vertrage und ein Complement derselben bilde, sondern dass auch Darwin's Theorie im Besondern (wie die Entwickelungslehre überhaupt) — weit entfernt, die richtig verstandene Zweckmässigkeit auszuschliessen, — vielmehr selbst in ihren fundamentalen Principien durchaus teleologisch sei. Nur darf selbstredend diese immanente natürliche Teleologie, welche ein Complement der kritischen Auffassung Kant's bildet, nicht mit jenen teleologischen Vorstellungen verwechselt oder zusammengestellt werden, welche in dem naiven Anthropocentrismus, in der einstigen speculativen Theologie oder in gewissen Transcendenzlehren der Metaphysik wurzeln. In einem ganz anderen Sinne meinten wir und sucht auch der Verf., die teleologische Auffassung aus der naturwissenschaftlichen abzuleiten und auf dieselbe zu gründen. „Der allgemeinste Charakter des thierischen Willens ist derjenige, welcher allen Lebenserscheinungen zukommt, und liegt in der Zweckmässigkeit derselben."

Der Verf. bezeichnet die Zweckmässigkeit der Lebenserscheinungen als eine allgemein anerkannte Thatsache, das Studium der Lebewesen als unerschöpfliche Quelle für eine Zweckmässigkeitslehre. Er dringt sofort auf die richtige Einschränkung des Begriffs der Zweckmässigkeit. Er lässt Zweckmässigkeit nur innerhalb des organischen Reichs gelten und nur unter gewissen Bedingungen. „Nur insofern eine organische Bildung oder ein Lebensvorgang die Erhaltung einer Art bedingt oder doch fördert, kann dieselbe Zweckmässigkeit genannt werden". Daher sind rückgebildete und unbrauchbar gewordene rudimentäre Organe unzweckmässig. Jede Erscheinung kann Zweck sein als relatives Endglied einer Erscheinungskette. Daher die „Relativität der Zweckbegriffe". Solche Erscheinungsreihen,

welche eine relative Enderscheinung haben, sind, wie der Verf. darthut, nur die Lebensvorgänge der organischen Welt, hier aber ist das Reich der Zwecke unbegrenzt. „Was die Natur in den lebenden Dingen geschaffen hat, bezweckt die Erhaltung der Species oder hat sie ehemals bezweckt; nichts ist davon immer überflüssig gewesen". Wie jedes Organ irgend einmal der Unterhaltung gedient hat, so auch jeder Lebensvorgang und jeder Trieb. Daher auch die allgemeine Zweckmässigkeit der Triebe. „Unsere Gefühle und Triebe streben darnach, dem, was der Arterhaltung schadet, auszuweichen, und das, was dieselbe fördert, aufzusuchen; so dass man in jedem Triebe den Zweck der Arterhaltung erkennen kann". Mit Recht stellt der Verf. der Behauptung, dass die sog. rudimentären Organe jede Teleologie unmöglich machen, die schon von anderer Seite gemachte Bemerkung entgegen, dass diese Organe nur jetzt keine Zweckmässigkeit zeigen, während eben von dem phylogenetischen Gesichtspunkte der Entwickelungslehre anerkannt werden muss, dass sie ehemals einen Zweck gehabt haben. Es liege in der Natur aller organischen Gebilde, nur das wirklich Zweckmässige zu entwickeln, sowie es in der Natur des Zweckmässigen liegt, sich zu erhalten, während das Unzweckmässige zu Grunde geht. „Dauernd bleibt nur das Zweckmässige bestehen, und das Wesen aller Entwickelung organischer Gebilde besteht darin, dass alle Organe den neuen Lebensbedingungen zweckmässig angepasst werden und die Zweckmässigkeit derselben erhöht, vervollkommnet wird". Der Verf. nennt die Arterhaltung das einzig existirende Zweckmässigkeitsprincip, das wir zu erkennen vermögen. Das Zweckmässige auf unserer Erde und das organische Leben sind ihm ein und dasselbe. Der Verf. steht auf dem Standpunkte der Entwickelungstheorie. Mit der Entwickelung der organischen Formen ist demnach auch die Entwickelung der Zweckmässigkeit für ihn gegeben. Auch die Zweckmässigkeit hat sich allmälig entwickelt. Wie die organische Verbindung überhaupt und die organische Verbindung als lebender Körper nur ein specieller Fall von unzähligen chemischen Verbindungen, so ist „auch die Zweckmässigkeit in der Natur nur ein Einzelfall von allem, was da ist". Der Verf. denkt sich die ersten organischen Wesen und damit die erste Zweckmässigkeit durch „Urzeugung" entstanden. „Nicht dem ersten Anfange eines organischen Lebens war aber der Anfang einer Zweckmässigkeit in der Natur gegeben". „Die Entwickelung der Zweckmässigkeit setze keine supramundanen Einflüsse voraus, sondern sie sei „in der Natur der Fortpflanzungsfähigkeit begründet". Mit der verschiedenen Anpassungsfähigkeit sind verschiedene Grade der Zweckmässigkeit und die natürliche Auslese gegeben. Beide seien unzertrennlich. „Wenn von dem mehr oder weniger Zweckmässigen vornehmlich das Zweckmässigere und von diesem wieder hauptsächlich oder allein das relativ Zweckmässigere u. s. f. erhalten wird, so muss, wie leicht einzusehn, die Zweckmässigkeit der Lebewesen immer vollkommener werden". Was den Hauptgegenstand des Werkes, die Beiträge zur Thierpsychologie und zur vergleichenden Psychologie betrifft, verdient zunächst das Bemühen des Verf., das bisher vorliegende Material durch eigene Beobachtung zu

vermehren, den ganzen Stoff systematisch zu ordnen und die allgemeinsten Entwickelungsgesetze der elementaren Triebe zu finden, unverhohlene Anerkennung. Die Beobachtungen und Untersuchungen des Verf. sind mehrfach von ganzem Erfolg gekrönt worden und fast nirgends ganz erfolglos geblieben. Die „grosse, zweifache Arbeit der Systematisirung und Untersuchung der Entwickelungsstadien der einzelnen Willensäusserungen" ist jedenfalls eine dankenswerthe Vorarbeit für die vergleichende Psychologie. Hr. Schneider verficht die Bedeutung der Thierbeobachtung für eine wissenschaftliche Psychologie, die Nothwendigkeit, die Beobachtungen von bestimmten psychologischen Gesichtspunkten anzustellen und dieselben in Experimente zu verwandeln. Er kritisirt mit richtigem Blick die Mängel der bisherigen Thierbeobachtung, insbesondere den Mangel einer fruchtbaren Hypothese, von welcher die planmässige Beobachtung ausgehen müsse. Er verweist mit Recht auf Darwin, der nicht planlos, sondern von bestimmten Gesichtspunkten beobachtet hat. Gleichwohl findet er auch bei Darwin nicht „den psychologischen Plan und das psychologische Maass zur psychologischen Beurtheilung der Bewegungen". Diese glaubt er nun selbst in einer Hypothese über die Entstehung und Entwickelung der Willensäusserungen geboten zu haben, die einen Plan zu psychologischen Beobachtungen bilden soll. Er theilt alle animalischen Triebe in Empfindungs-, Wahrnehmungs-, Vorstellungs-, und Gedankentriebe ein, löst die complicirten Handlungen in Combinationen dieser Elemente auf und zeigt den allmäligen Uebergang des ersten in das zweite, des zweiten in das dritte u. s. w. Er betont mit Recht, dass Mr. Espinas in seinem Werke über die thierischen Gesellschaften die allerschwierigste, complicirteste Erscheinungsreihe herausgriff, dass vor allen Dingen die elementaren Willensäusserungen des Einzellebens erforscht werden müssen. Zunächst war eine Arbeit über die Entwickelung der einfachen Willensäusserungen zur Selbsternährung, zum Schutze für Begattung, zur Brutpflege nothwendig, denn die Psychologie habe „bis jetzt noch keine Ahnung von dieser Entwickelung der elementaren Triebe". Diese Arbeit hat der Verf. unternommen und mit Rücksicht auf die vorhandenen Behelfe erfolgreich durchgeführt. Insbesondere gilt dies von der nächsten Aufgabe der Thierpsychologie. Es galt nämlich vor allem zu ermitteln: „welche Bewegungen in der That auf Zweckvorstellungen beruhen und welche nur aus einfachen Empfindungs- und Wahrnehmungstrieben ohne Bewusstsein des Zwecks hervorgehen". Als Beitrag zu einer wissenschaftlichen Thierpsychologie ist die Arbeit des Verf. schon aus einem Grunde von ganz besonderem Werth. Er hat nämlich auf Grund eines ebenso interessanten wie reichlichen Materials nachgewiesen, dass zahlreiche Handlungen der Thiere, welche von den Bewunderern der Thierseele als Ausflüsse einer hochgradigen (die menschliche Ueberlegung vielfach überbietenden) Intelligenz betrachtet worden sind, lediglich aus Empfindungs- und Wahrnehmungstrieben entspringen, ohne dass das Denken, die eigentliche Ueberlegung im Entferntesten an diesen Thätigkeiten betheiligt wäre. Diese Handlungen von bewundernswerther Zweckmässigkeit beruhen vielmehr, wie Hr. Schneider an zahlreichen Bei-

spielen schlagend nachgewiesen hat, schlechthin auf ererbten Trieben und determinirten Instincten. Die zweckmässige Handlung ist hier nicht die Wirkung der Reflexion, sondern gewisser Gefühle, welche durch ganz bestimmte Wahrnehmungen hervorgerufen werden. Bienen und Ameisen arbeiten am ersten Tage ihres Daseins wie erfahrene Alte. Der junge Biber betreibt seine Kunst ohne Unterweisung. Der Hamster sammelt Vorräthe für den Winter, ohne einen Winter erlebt zu haben. Insecten, Amphibien, Fische legen ihre Eier an Orten nieder, wo dieselben die geeignete Nahrung finden werden u. s. f. Durch die angeführte Erklärung ist diese triebmässige Handlungsweise der Thiere auf das Bestimmteste von der überlegten zweckbewussten Handlungsweise des Menschen unterschieden. Dies schliesst selbstredend das Vorhandensein und die Bedeutung ähnlicher impulsiver Handlungen des Menschen keineswegs aus. Es unterscheidet aber Thätigkeiten, welche bisher sehr unrichtig beurtheilt worden sind.

Hr. Schneider führt insbesondere Freundschaftsverhältnisse und Staatenbildungen der Thiere, sowie die vielbewunderten Kunsttriebe auf Wahrnehmungstriebe zurück. Die blosse Wahrnehmung des Ortes und des Arbeitsmaterials, nicht die Ueberlegung ruft die im höchsten Grade zweckmässige Handlung hervor.

Eines der sichersten und wichtigsten Ergebnisse der thierpsychologischen Arbeit des Verf. ist die Einsicht, dass der grösste und bedeutsamste Theil der thierischen Handlungen, insbesondere derjenigen, welche die Thierfreunde immer in Staunen versetzt haben, im geraden Gegensatze steht zu den zweckbewussten Handlungen des Menschen, welche das Endergebniss eines Denkprocesses bilden.

Der Verf. unterscheidet die psychische Bewegung von der rein physiologischen. Eine psychische Bewegung ist jede, zu deren Entstehung die Empfindung oder das Gefühl nothwendig ist. Physiologische Bewegungen dienen immer nur Einem ganz bestimmten Zweck. Psychische Bewegungen können auf verschiedene Einwirkungen erfolgen und verschiedenen Zwecken dienen. Der Zweck unserer Bewusstseinserscheinungen sei die Anpassung unserer Bewegungen an die äusseren Verhältnisse, Selbsterhaltung. Wir können alle „bewussten resp. psychischen Bewegungen als Triebbewegungen oder als Willensäusserungen im weiteren Sinne bezeichnen."

In einem besondern Abschnitt kritisirt der Verf. die ehemaligen sinnlosen Auffassungen des Instinctes und bringt zugleich den richtigen Grundgedanken älterer Lehren, wonach Instinct zweckmässiges Handeln ohne Zweckbewusstsein bedeute, zur Geltung. Damit trifft er auch das Punctum saliens der organischen Teleologie. Zweckmässige Handlungen ohne Zweckbewusstsein gehen bei Aufrechthaltung des Causalzusammenhangs hervor aus ererbten, determinirten Trieben. Der Verf. weist auch das instinctive Element im menschlichen Willen nach. Das Zweckbewusstsein im Willen tritt am meisten in den Handlungen des Menschen hervor. Es findet sich aber auch in manchen Handlungen der höheren Thiere. Von dem eingenommenen Standpunkte aus kann selbstredend

nur eine relative Willensfreiheit zugegeben werden. Diese findet Hr. Schneider in dem Siege der zweckmässigeren Vorstellungen über unzweckmässigere. Es handelt sich also bei der Erziehung um die Unterdrückung unzweckmässiger Triebe. „Die meisten Fälle sogenannten unfreien Willens charakterisiren sich dadurch, dass ein Wahrnehmungstrieb über die Vorstellungstriebe siegt". Diese Erklärung weicht in ihrem Kern nicht allzuweit von der älteren ab, nach welcher der Sieg der sittlichen Triebe über die sinnlichen die Willensfreiheit bedingt.

Hr. Schneider stellt das Gefühl als die Grundlage alles Wollens dar. „Das Gefühl ist die Grundlage alles psychischen, also specifisch animalischen Lebens". Alle Gefühle sind zweckmässig. da sie in irgend einer Weise der Arterhaltung dienen. Der Verf. entwirft auch ein System der Gefühle, in welchem er dieselben in 1. rein sinnliche (Schmerz, Hunger, Durst, Wollust), 2. rein psychische (sittliche, intellectuelle?) 3. bald sinnliche, bald psychische (Eckel, Aerger, Zorn, Furcht, Freude) eintheilt. Für besser hält er die folgende Eintheilung: Empfindungs-, Wahrnehmungs-, Vorstellungs- und Gedankengefühle. Nach dem Zwecke unterscheidet er auch: directe und indirecte Erhaltungsgefühle, die neuerdings gemäss den speciellen Zwecken eingetheilt sind.

Als Grundcharaktere aller Triebe gelten Begehren und Widerstreben. Gefühle rufen Handlungen nicht direct hervor, sondern mittelbar durch Triebe, als welche wir die Reizungen des motorischen Nervensystem fühlen. Instinctive, sowie zweckbewusste Handlungen werden immer allein durch Triebe bestimmt. Triebe, welche bei unmittelbarer Berührung resp. auf Grund eines subjectiven Gefühls entstehen, nennt der Verf. Empfindungstriebe, solche, die auf Grund der Wahrnehmung entstehn, Wahrnehmungstriebe, solche, welche sich auf die directen oder indirecten Vorstellungen zurückführen lassen, Vorstellungs- und Gedankentriebe.

Das Wesen und die specielle Bedeutung dieser einzelnen Arten von Trieben, wie der Hülfstriebe, stellt der Verf. in einer Reihe von Kapiteln dar, welche eine reiche Fülle interessanter und wichtiger thierpsychologischer Beobachtungen und grossentheils erfolgreiche Erklärungsversuche enthalten. Das „System der thierischen Triebe" bildet einen im ganzen gelungenen wenngleich in den Theilen modificirbaren psychologischen Klassifikationsversuch. Die Abschnitte über Combination, Vererbung und Anpassung der thierischen Triebe enthalten manche neue und beachtenswerthe Aufschlüsse über thierpsychologische Fragen.

Die Uebertragung einzelner Kategorien der Entwickelungstheorie, zumal einiger Hülfshypothesen und Amendements zur Selectionstheorie war vielleicht verfrüht. In einzelnen Punkten scheint der Verf. dem wissenschaftlichen Glauben und der Autorität die Ehre gegeben zu haben, die nur dem Beweis gebührt. Auch führt ihn vielleicht öfters sein ausgeprägtes Talent für strenge Systematik auf Kosten der Exaktheit zu weit. Im Ganzen darf seine Arbeit als eine werthvolle Bereicherung der Thierpsychologie, welche dem Fortschritt der vergleichenden Psychologie dienen dürfte, bezeichnet werden. **Friedrich von Baerenbach.**

Kant und Helmholtz. Erkenntnisstheoretisch verglichen von Dr. *Jos. Schwertschlager*, Prof. am bischöflichen Lyceum Eichstätt. Freiburg i. Br., Herder. 1883. (109 S.) 8°.

Zur Beleuchtung des gegenseitigen Verhältnisses von Philosophie und Naturwissenschaft scheint dem Verfasser die Erörterung der erkenntnisstheoretischen Probleme besonders geeignet, da die Erkenntnisslehre eine „Grenzwissenschaft" zwischen jenen Beiden sei, sofern sie nach der philosophischen Seite innig mit Psychologie und Metaphysik zusammenhange, auf dem naturalistischen Gebiete aber die in neuerer Zeit hoch entwickelte Sinnesphysiologie ihr entgegenkomme. Er stellt aber die Erkenntnisstheorie des Physiologen Helmholtz darum in den Mittelpunkt seiner Betrachtung, weil dessen Werke über die Physiologie der Sinne klassische Bedeutung haben und er wohl der „hervorragendste Fachmann" sei, der „zugleich vermöge der Universalität seines Wissens die Beziehungen zur philosophischen Kritik herstellte". Was aber Kant anbetreffe, den „Schöpfer der selbstbewussten Erkenntnisstheorie", so habe sich Helmholtz grade diesem nach eignem Geständnisse und der öffentlichen Meinung zufolge angeschlossen. Der Verfasser hat uns im ersten Abschnitt seiner Dissertation einen möglichst präcisen Abriss der von Helmholtz aufgestellten physiologisch-philosophischen Ansichten gegeben, im zweiten aber die Beziehungen des berühmten Physiologen zu Kant erörtert zur Entscheidung der Frage, ob er mit Recht und inwiefern er ein Kantianer genannt werden dürfe. Der eigentliche Zweck der Arbeit scheint zu sein, Helmholtz bei aller Anerkennung seiner naturwissenschaftlichen Leistungen deswegen zu tadeln, weil er sich in seinem Philosophiren auf den Subjectivismus der Kantischen Erkenntnisslehre eingelassen habe; mehr aber noch Kant um des in der Vernunftkritik geltend gemachten Idealismus willen zu tadeln, der — so drückt sich Herr Prof. Schwertschlager aus — in der „Form des Skepticismus" auftrete. Hier kann Ref. denn doch nicht umhin, seine gehörige Verwahrung einzulegen. Kant ist weder Idealist in dem Sinne gewesen, wie der Verf. behauptet, noch hat er sich jemals zur Skepsis bekannt. Kant hat vielmehr, wie allbekannt, gegen den ihm nach Erscheinen der ersten Auflage der Vernunftkritik von schon damals ihn missverstehenden Lesern gemachten Vorwurf, dass er mit seinem transscendentalen Idealismus dem Idealismus schlechthin verfallen sei, bereits in der zweiten Auflage seines Werkes aufs Lebhafteste und Bestimmteste protestirt, er hat sich später auch von Fichte losgesagt, als dieser den Weg des subjectiven Idealismus ging, und nicht minder scharf als gegen den subjectiven oder, wie er ihn nennt, dogmatischen Idealismus, hat er sich gegen den Skepticismus ausgesprochen. Ueberhaupt zieht die Kantische Theorie die Resultate der Naturwissenschaft, wenn sich diese nur innerhalb ihrer Schranken hält, durchaus nicht in Zweifel, und dass sie, die Naturwissenschaft, wie der Verf. meint, den sicheren Boden verlöre, wenn alles so wäre, wie Helmholtz mit Kant annimmt, ist durchaus nicht richtig. Grade das Beispiel von Helmholtz ist ein glänzender Beweis dafür, dass man Kantianer sein und dabei doch in der Naturwissenschaft Grosses leisten kann.

Man mag die Art und Weise, wie Kant seine Unterscheidung von subjectiver Erscheinungswelt und objectiver Wirklichkeit gefasst und wie er sie begründet hat, bekämpfen; sie aber zu Gunsten eines mehr oder minder cruden Realismus, mag er auch seine Ladung mit der Flagge des Aristotelismus zu decken suchen, abzuleugnen, heisst der gesunden Erkenntnisslehre, wie sie nach so viel Kämpfen und Verhandlungen sich entwickelt und begründet hat, gradezu den Rücken kehren. C. S.

Ueber das Wesen der Seele von Dr. *Rudolf Focke*, nebst der dabei stattgehabten Discussion. Halle a. S., C. E. M. Pfeffer (R. Stricker). 1883. (Philos. Vorträge h. v. d. philos. Gesellschaft zu Berlin. N. F. 6. Heft.)

Dieser Vortrag fasst kurz und präcis die Resultate des psychologischen Studiums und Nachdenkens des Verf. zusammen, mit denen man insofern ganz zufrieden sein darf, als er sich sowohl gegen die Falschheiten der heute im Schwange gehenden materialistischen Theorie als auch gegen die Einseitigkeit der Herbart'schen Lehre vom Seelenwesen wohl zu wahren weiss. Auch dem, was er Spinozismus in der Psychologie nennt, der bekannten Identitätshypothese nämlich, wonach ein und dasselbe Wesen parallele materiell-physische (Bewegungs-) Zustände und psychische Zustände haben soll, entzieht er sich, obwohl er sie für möglich, wenngleich für unfruchtbar erklärt. Im Allgemeinen steht er der Lotze'schen Theorie am nächsten, indem er eine besondere aus sich thätige Seelensubstanz annimmt, zu deren Behauptung er die Kant'sche Kritik des sogenannten psychologischen Paralogismus als unberechtigt zurückweist. Mit besonderem Eifer und gutem Erfolge weiss er das Gebiet des Seelischen von dem des natürlichen Geschehens zu unterscheiden und bestimmt die Beziehung des Letzteren zu dem Ersteren so, dass er sagt, die mathematischen Differenzen im Nervenprocess dienten der Seele als Signale für die verschiedene Qualität und Intensität der Empfindung innerhalb einer und derselben Empfindungsform. Ref. ist zwar mit dem Hauptresultate des Vorgetragenen durchaus einverstanden, indem er besonders seine Billigung der gegen Kant's Lehre vom psychologischen Paralogismus geführten Kritik ausdrückt; dass jedoch der psychologische Spinozismus von dem Verf. überhaupt für möglich gehalten wird, wundert den Ref. um so mehr, als ja die Widerlegung dieses Standpunktes, der in praxi übrigens nichts als verkappter Materialismus zu sein pflegt oder aber auf phantastischen Pantheismus hinausläuft, aus den von Dr. Focke selbst geltend gemachten, ganz richtigen methodischen Grundsätzen über psychologische Forschung hervorgeht. Aus den Entgegnungen genüge es, nur auf die eine des Prof. Lasson hinzuweisen, der mit Recht hinsichtlich der Frage vom Sitze der Seele bemerkte, dieselbe scheine nach den Focke'schen Grundsätzen keinen rechten Sinn zu haben, wenn die Seele unräumlich sei, und — setzt Ref. hinzu — sogar die Atome als unräumlich betrachtet werden, wie Dr. Focke es thut. Der Vorschlag des Dr. Frederichs, die Seelensubstanz als „Vermögen", die Seelenvermögen aber als „Substanzen" zu betrachten, sei nur der Curiosität halber erwähnt. C. S.

Die Fortsetzung unseres Lebens im Jenseits. Vertheidigt gegen die rabiate Unsterblichkeitsläugnerei von *Moritz Müller* sen. in Pforzheim. Halle a. S., C. E. M. Pfeffer (R. Stricker) 1884. (109 S.) 8°.

Die Fragen, welche den auf dem Gebiete des Kampfes um die Schule bekannten Verfasser in dieser Schrift beschäftigen, sind vor allen die beiden folgenden, ob im Glauben an ein Fortleben nach unserm irdischen Tode mehr Sinn und Verstand liege, als im Glauben des Gegentheils; ferner, wie ein solches Fortleben auch als möglich gedacht werden könne, ohne dass man mit Vernunft und Wissenschaft in Widerspruch gerathe. Der Verfasser behandelt diese und die damit verbundenen Fragen so, dass er niemals behauptet, einen theoretischen Beweis für die Unsterblichkeit erbringen zu können, sondern beim Glauben daran stehen zu bleiben erklärt, aber diesen als einen vernünftigen, mit den Thatsachen des natürlichen wie des sittlichen Lebens in Uebereinstimmung stehenden darlegt. Er beruft sich dabei auf gewichtige Autoritäten, deren Ausführungen oder Sentenzen er beibringt, wie namentlich die von Goethe, Gauss, Ulrici, Lotze, Perty, Heinr. Heine; das Interessanteste des populär gehaltenen Buches möchte aber die Polemik sein, mit welcher er die „rabiaten" Unsterblichkeitsläugner trifft. Nun ist allerdings im Allgemeinen nicht schwer, diesen Herren nachzuweisen, wie unbegründet ihre „wissenschaftlichen" Voraussetzungen und wie unmethodisch ihr Verfahren sei, aber unser Verfasser thut es mit so viel Scharfsinn und Humor, dass man seine kurzen kräftigen Entgegnungen mit vielem Vergnügen liest. Ueberall macht sich bei ihm eine edle und gesunde, dabei vorurtheilsfreie Gesinnung geltend, von der man nur wünschen möchte, dass sie zahlreiche Nachfolger und weite Verbreitung fände. C. S.

Selections from Berkeley with an introduction and notes for the use of students in the universities by *Alexander Campbell Fraser*. 3d edition revised. Oxford, Clarendon Press. 1884. (XLVIII, 374 S.) 8°.

Diese Auswahl, welche nunmehr schon in dritter Auflage erscheint, zerfällt nach der Anordnung des Herausgebers in drei Theile. Der erste davon, welcher von dem Treatise concerning the principles of human knowledge gebildet wird, erscheint unter der Ueberschrift „die Materie als nothwendig vom Geiste abhängig". Der zweite Theil trägt die Ueberschrift „die Gesichtserscheinungen als Geistiges bezeichnend" (visual phaenomena significant of mind) und enthält den Essay towards a new theory of vision sowie den Dialog Divine visual language, zweitens eine kurze darauf bezügliche Correspondenz, und drittens Auszüge aus der Schrift „the theory of visual language vindicated and explained". Der dritte Theil gibt unter der Ueberschrift „das Universum und der universelle Geist" Auszüge aus dem Siris. Die ihrem Zweck, Studirende in die höheren Probleme der Philosophie, insbesondere der Erkenntnisslehre und der Metaphysik, einzuführen, sehr entsprechende Anthologie wird von einer lichtvollen Einleitung, erläuternden Anmerkungen und einem sehr dankenswerthen Index begleitet. C. S.

Die Grösse der Schöpfung. Zwei Vorträge geh. u. s. w. von *P. Angelo Secchi.* Aus dem Ital. übertragen nebst einem Vorwort von Dr. *Carl Güttler.* 3. Aufl. Leipzig, E. Bidder; St. Louis Mo, B. Herder. 1883. (IV, Inh. 50 S.) 8°.

Diese beiden von Secchi in den letzten Jahren vor seinem im Februar 1878 erfolgten Tode gehaltenen Vorträge, welche man auch des grossen Astrophysikers Testament nennen kann, enthalten die Grundlinien seiner Naturphilosophie, deren allgemeinste Theile in früheren Werken über die Einheit der Naturkräfte und über die Sterne weiter ausgeführt sich finden. Beide Vorträge gehören wohl zu dem Geistreichsten und Tiefsten, dessen sich die philosophische Naturwissenschaft unserer Zeit rühmen kann. Im ersten derselben ist nicht allein die astronomische Grundlegung, sondern besonders auch die Erörterung der Transmutationslehre hervorzuheben; im zweiten die Begründung der Gliederung des organischen Reiches, wobei unter Anderm die Bemerkungen über die Sprache, so kurz sie sind, bewundert zu werden verdienen. Man kann es beklagen, dass Secchi in diesen Vorträgen viele hochwichtige Gedanken eben nur streift; aber es konnte freilich nicht anders sein, wenn er das Ganze umfassen wollte. Das thut er in der That, und von einer wahrhaft erhabenen Höhe der Anschauung aus, die sich aber überall der Lücken unseres Wissens, ja der bodenlosen Abgründe menschlicher Unwissenheit bewusst bleibt. C. S.

Das metaphysische Motiv und die Geschichte der Philosophie im Umrisse. Rede u. s. w. von Dr. *Wilhelm Schuppe,* o. Prof. d. Philos. Breslau, W. Koebner. 1882. (37 S.) 8°.

Der Verfasser gibt einen sehr lesenswerthen Ueberblick über die Geschichte der Philosophie vom Standpunkte des „metaphysischen Motivs" aus und knüpft daran Andeutungen über das, was er selbst als das wahre metaphysische Princip betrachtet. Letzteres ist das Bewusstsein, aber das Bewusstsein überhaupt oder das reine Bewusstsein, das Kant entdeckt, jedoch nicht in seiner wahren Wesenheit, nämlich (nach Schuppe) Substanz zu sein, entdeckt hat. Schuppe steht demnach ungefähr auf dem Boden der älteren Wissenschaftslehre Fichte's, dem er denn auch nachrühmt, die bei Kant jenem Princip noch anhaftende Unklarheit und Inconsequenz beseitigt zu haben. Die Rede ist reich an guten kritischen Bemerkungen, wie z. B. hinsichtlich Spinoza's und besonders hinsichtlich Schopenhauer's; was den Grundgedanken anbetrifft, so muss Ref. gestehen, dass er demselben nicht beitreten kann. Unter Substanz ist des Ref. Ansicht nach das Beharrliche und zugleich in sich Thätige und aus sich Wirksame zu verstehen, was man vom Bewusstsein nicht behaupten kann. Denn Bewusstsein ist genau genommen doch nur das Wissen davon, dass gewusst werde. Auch ist die Trennung in reines und concretes Bewusstsein immer nur das Werk der Abstraction behufs Herstellung der Logik, Erkenntnisstheorie und Metaphysik; in der Wirklichkeit ist Beides stets verbunden; wie kann da das „reine Bewusstsein" Substanz sein? Endlich ist nicht abzusehen, wie man mit dem reinen (also jedes concreten Inhalts entleerten)

Bewusstsein die Beantwortung der zweiten, von Schuppe ganz richtig bezeichneten Grundfrage der Metaphysik leisten soll, nämlich wie aus dem an sich oder absolut Seienden die Ableitung des Vielen und Wandelbaren d. h. also nur relativ Seienden erfolge. Die oft schon — von Schelling an — gegen die Fichte'sche Wissenschaftslehre erhobenen Einwürfe scheinen auch dem Schuppe'schen Princip zur Last fallen zu müssen. C. S.

Katechismus der Geschichte der Philosophie. Von Thales bis zur Gegenwart. Von Lic. Dr. *Friedr. Kirchner.* Zweite verm. u. verb. Auflage. Leipzig, J. J. Weber 1884 (VIII, 428 S.).

Der Unterschied dieser zweiten Auflage von der ersten, welche ihrer Zeit in den Philos. Monatsheften (Bd. XIII p. 529—530) angezeigt worden ist, besteht darin, dass litterarische Nachweise bei den einzelnen Philosophen hinzugefügt worden sind, freilich nur in knapper Auswahl, wie dies dem Zweck des „Katechismus" entsprechend nicht anders sein konnte. Auch sonst hat der Verf. sich bemüht, das Buch durch Vermehrungen und Veränderungen im Einzelnen zu verbessern, so dass diese zweite Auflage, welcher wir zahlreiche Leser wünschen, einen nicht zu verkennenden Fortschritt gegen die erste zeigt. C. S.

Ethik und Naturrecht. Von Dr. *Constantin Gutberlet.* Münster, Theissing. 1883.

Das genannte Werk, ein Lehrbuch der Ethik, hält an den Lehren des heiligen Thomas von Aquino, welchen der Verf. possirlich genug im Hinblick auf seinen Ehrentitel Doctor angelicus den „Englischen Lehrer" nennt (p. 7), mit unverbrüchlicher Treue und der peinlichsten Rigorosität fest. Es kann daher Candidaten der Philosophie, welche in der römisch-katholischen Gottesgelahrtheit wurzeln, nicht warm genug empfohlen werden.

Zur Illustrirung der Methode Gutberlet's wollen wir einige Blicke in die Werkstätte seines Geistes werfen. Er findet in der Einleitung die Glückseligkeit, welche das naturnothwendige Ziel eines Jeden ausmacht, in Gott allein, er setzt sie in die aus der Offenbarungswissenschaft stammende vollkommenste Erkenntniss Gottes und die Liebe zu ihm, nachdem sich die irdischen Güter als für das Heil unzureichend erweisen. Unter diese irdischen Güter rechnet er in curioser Weise unter anderem auch die Kunst, die Wissenschaft und die Tugend (p. 7), — unbekümmert darum, dass die Anschauung Gottes der Wissenschaft die Krone aufsetzt und die Liebe Gottes durch Frömmigkeit und Tugend constituirt wird. — Das erste Kapitel der allgemeinen Ethik, im Wesentlichen eine Paraphrase der Ausführungen des hl. Thomas über den gleichen Gegenstand, ist der Erörterung der menschlichen Handlungen, respective der Begriffe gewidmet, an denen die menschlichen Handlungen in ihrer Eigenschaft als Substrate der Sittlichkeit participiren, und zwar wird zunächst der Begriff der Willensfreiheit in seine Elemente zerlegt. Innerhalb dieses Rahmens heisst es nun bei Besprechung des Zwanges auf S. 25: „Der Zwang

kann natürlich nur dann Unfreiwilligkeit erzeugen, wenn der Wille der Gewalt, welche eine der menschlichen Fähigkeiten von aussen erfährt, widerstrebt; willigt er darein oder freut sich darüber oder lässt sich denselben gefallen, so ist die Handlung freiwillig". Diese Distinction trägt entschieden den Keim des Todes in sich, denn Zwang bleibt Zwang, ob nun die aufgedrängte Action meinem Willen widerstrebt oder umgekehrt mit ihm zusammenfällt, weil sie ja auch im letzteren Falle nicht auf seine Initiative hin erfolgt, auch im letzteren Falle nicht der Ausdruck meiner freien Wahl ist, sondern unbarmherzig von aussen mir aufgezwungen wird. Sie kann mir wohl eventuell gelegen kommen, von einer Freiwilligkeit derselben jedoch, sei es auch nur einer modificirten Freiwilligkeit, kann nun und nimmer und in gar keinem Sinne die Rede sein, sofern wir uns nicht einer Contradictio in adiecto schuldig machen wollen. — In dem zweiten Kapitel lässt Gutberlet die moralphilosophischen Theorien vor sich Revue passiren und weist dieselben allesammt bis auf die thomistische selbstverständlich als unzulänglich zurück. Um eine Probe von den Waffen zu liefern, mit denen er hier zuweilen ficht, sei beispielsweise darauf hingewiesen, dass er (p. 61) sich mit der Motivirung der Moral durch die Glückseligkeit darum nicht einverstanden erklären kann, weil die Rücksichtnahme auf die eigenen Interessen den sittlichen Werth der Handlungen mindert. Nun lässt es sich allerdings nicht leugnen, dass einer Handlung um so mehr moralischer Werth zukommt, je selbstloser sie ist. Allein wir könnten uns des Gedankens an unsere Interessen, des Gedankens an unser Heil nur um einen sehr hohen Preis entäussern, — um den Preis unseres Willens, dessen Wesen eben das Streben nach der Seligkeit ausmacht. So spricht überdies ein Mann, welcher nicht genug betonen und wiederholen kann, dass Gott als das höchste Gut ein Ziel ist, das der Mensch ohne Unterlass zu erstreben habe! Und den Altruismus hinwiederum perhorrescirt unser Verf. darum, weil die wahre und ächte Sittlichkeit grössere und höhere Anforderungen an uns stellt als der Altruismus. Wo diesem der Zweck die Mittel heiligen mag, da gilt für die wahre Sittlichkeit der Satz: Bonum ex integra causa, malum ex quocunque defectu. Allein wollen denn diejenigen, welche den Altruismus der Sittlichkeit zu Grunde legen, ihn hiermit einseitig als Maassstab und Norm unseres Thuns und Treibens empfohlen haben? Sie stempeln durchaus nicht schon den Altruismus als solchen zur moralischen That, sondern klar und durchsichtig schwebt ihnen der Gedanke vor, dass die Sittlichkeit von dem Altruismus erfüllt und durchtränkt sei. Es liegt somit hier ein a dicto secundum quid ad dictum simpliciter vor.

An die allgemeine Ethik schliesst sich die specielle an, welche die in Pflichten der Liebe und Pflichten der Gerechtigkeit auseinanderfallenden moralischen Vorschriften zu specificiren hat und im Angesichte der letzteren Pflichten von der Rechtswissenschaft nie und nimmer getrennt werden kann. Natürlich ist die Pflichtenlehre in der Gestalt, in der sie sich uns hier bei Gutberlet bietet, keine vollständige und erschöpfende,

wie dies ja auch in einem Lehrbuche nicht möglich ist. Die Details sind nach seiner Ansicht Sache der Moraltheologie, „welche aus dem Lichte der Offenbarung nicht blos kräftigere Motive für die einzelnen Pflichten schöpfen kann, sondern auch mit mehr Sicherheit als die philosophische Speculation das Sittengesetz auf die einzelnen Verhältnisse anwenden kann" (p. 93). Und so verweist er denn diejenigen, die sich in das Studium derselben einlassen und vertiefen wollen, auf die „unvergleichlichen" Erörterungen des Doctor universalis in der Secunda Secundae.

Graz. B. Münz.

Kant's Prolegomena and metaphysical foundations of natural science. Translated from the original with a biography and introduction by *Ernest Belfort Bax*. With a portrait of Kant. London, G. Belland Sons. 1883. (CIX. 254 S.) 8°.

Dieses Werk legt ein neues Zeugniss von dem rühmlichen Eifer ab, mit dem englische Philosophen der in Deutschland begonnenen Wiedererweckung und Fortbildung des Kantianismus sich anschliessen. Zwar waren Kant's „Prolegomena" schon zweimal ins Englische übersetzt worden, aber eine dieser Uebersetzungen ist vergriffen und zugleich veraltet, die andere zu frei und ungenau gehalten, um für eine eigentliche Uebersetzung gelten zu können. Es ist als ein glücklicher Griff zu betrachten, dass Herr Bax dasjenige Werk auf Englisch wiedergibt, von dem aus man am leichtesten in die Grundgedanken der Vernunftkritik Kant's durch ihn selbst eingeführt werden kann. Die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft aber, das Grund- und Hauptbuch der modernen Naturphilosophie, erscheint hier zum ersten Male in englischem Gewande. Der Uebersetzung beider Werke hat Herr Bax ein Leben Kant's, und, worauf grösseres Gewicht zu legen ist, eine umfangreiche Abhandlung über „Kant's Stellung in der Philosophie" vorausgeschickt, in welcher er, auf Adamson fussend, seinen Landsleuten (die Deutschen können aber auch von ihm lernen) darlegt, welches Verhältniss Kant einerseits zu seinen dogmatistisch-rationalistischen Vorgängern, andererseits zu den englischen und französischen Empiristen einnehme. Besonders lässt er es sich angelegen sein, den Unterschied der Kantischen Methode von der des Psychologismus so vieler seiner Landsleute und auch so mancher Deutschen mit grosser Bestimmtheit überzeugend hervorzuheben. Dabei ist er gegen Kant's Mängel keineswegs blind, die er — eine gewiss richtige und zur Einsicht in die Schwächen und Incongruenzen der Kantischen Lehre wichtige Bemerkung — davon herleitet, dass eben zwei grosse Gedankenströmungen sich in ihm kreuzen, ohne es zur vollständigen Ausgleichung mit einander zu bringen. Er zeigt dies namentlich an dem so viel besprochenen und meistens missverstandenen Begriffe des „Dinges an sich", den er nach drei Seiten hin, nach der psychologischen, kosmologischen und theologischen erörtert, und von dem aus er einen bedeutsamen kritischen Blick auf den sogenannten Monismus von innerm und äusserm Geschehen (von Seele und Leib, wie man es populär nennt) wirft, den

wir nur wünschen möchten, einmal weiter und verständlicher als hier geschehen ist, von dem Herrn Verf. ausgeführt zu sehen. Die nachkantische Philosophie Deutschlands wird im Hinblick auf Kant kürzer besprochen, und von der Wiederbelebung eines gründlicheren Studiums Kant's eine neue Vertiefung des philosophischen Denkens mit Recht erwartet, denn „jener war es, der die Goldmine entdeckte, die Werkzeuge schmiedete und den Weg zeigte, wie sie zu gebrauchen sind — die transscendentale Methode ist gemeint —; aber die vollständige Eröffnung des Bergwerks überstieg die Kräfte des Entdeckers, obwohl er ein Kant war". Die Uebersetzung ist, so weit Ref. sie nach dem Lesen einzelner Stellen und Kapitel beurtheilen kann, genau und zutreffend; in den metaphysischen Anfangsgründen allerdings, eben der Wörtlichkeit wegen, etwas schwerfällig und den Engländern, sofern sie den deutschen Text nicht vergleichen können, gewiss nicht immer leicht verständlich. C. S.

---

1. **Der Kampf um's Unbewusste.** Von *O. Plumacher.* Nebst einem chronologischen Verzeichniss der Hartmann-Litteratur als Anhang. Berlin, 1881. C. Duncker's Verlag (C. Heymons). (VIII u. 151 S.) 8°.
2. **Der Pessimismus** in Vergangenheit und Gegenwart. Geschichtliches und Kritisches. Von *O. Plumacher.* Heidelberg, G. Weiss. 1884. (XII u. 355 S.) 8°.
3. **Das philosophische System Ed. v. Hartmann's.** Von Dr. *Raph. Köber.* Breslau, Wilh. Köbner. 1884. (X u. 402 S.) 8°.

Die vorliegenden Schriften beschäftigen sich alle mit E. v. Hartmann's System, aber in verschiedener Weise. Die beiden ersten (von einer Dame geschrieben) stehen ganz auf seinem Standpunkte, die dritte gibt eine sachlichere Darstellung seiner Philosophie. Im 1. Buche erklärt die Verf., Hartmann's Lehre sei die höchste Form der philosophischen Erkenntniss auf der vom bewussten Geiste erreichten Stufe, im zweiten bezeichnet sie gar den „absolut eudämonologischen Pessimismus" v. Hartmann's als die absolut höchste Form des letzteren, in welcher sämmtliche partiale Welterkenntnisse enthalten und gesichtet sind!

Der Inhalt des „Kampfes um's Unbewusste" besteht in einer Abwehr der mancherlei Gegner, die gegen Hartmann aufgestanden sind. Sie werden als Schopenhauerianer, Hegelianer, Theisten und Materialisten klassificirt; sodann folgt eine Darlegung des Unbewussten als des Urquells vom Bewusstsein, sowohl nach seinem Wesen als nach seiner Erscheinung.

Das zweite Buch über den Pessimismus will nachweisen, dass derselbe in seiner heutigen Gestalt ein folgerichtiges Product eines geschichtlichen Entwickelungsganges und die höchste Erscheinung darin ist, welche alle Mängel und Einseitigkeiten der bisherigen Stadien überwunden hat. Nach einer Schilderung des Einflusses, den der Pessimismus auf Religion und Cultur habe, wird derselbe im Alterthum, im Christenthum, in der Wissenschaft und in der Poesie und als philosophischer Pessimismus betrachtet. Der zweite Theil des Buches behandelt dann ähnlich, wie das oben angezeigte, die Opposition gegen den Pessimismus.

Besonders interessant war es für uns zu erfahren, dass Hartmann's System alle Wahrheitsmomente der früheren Systeme enthalte; ja, dass es „eudämonologisch" und „religiös optimistisch, ästhetisch und rationalistisch" sei. Wir gönnen den Anhängern diese Freude, wenn wir sie auch nicht theilen.

R. Köber stimmt übrigens dem uneingeschränkten Lobe, das O. Plumacher Herrn von Hartmann zollt, völlig bei (S. 11). Er hält ihn für einen „Eklektiker" aber in dem Sinne, wie es auch Plato, Leibniz, Schelling, Hegel und Schopenhauer gewesen seien. Die schlechten, unwissenschaftlichen Eklektiker treiben Mosaikarbeit, die guten dagegen „Bienenarbeit". Das „Dreigestirn unseres Jahrhunderts": Schelling, Hegel und Schopenhauer werde durch v. Hartmann (wie dieser nicht allzu bescheiden selbst gesagt hat) zum grossen Ring zusammengeschlossen, ihre Leistungen zu einem Ganzen zusammengeschmiedet! Weshalb übrigens J. G. Fichte dabei fehlt, verstehen wir nicht; eine gründlichere Kenntniss seines Systems müsste ihn auch dahin rechnen.

Die Einleitung, welche über Philosophie, philosophisches Bewusstsein und Monismus handelt, gibt als Zweck des Buches (S. 3.) an, das philosophische Interesse in grösseren Kreisen zu beleben durch Einführung in das philosophische System, welches allein den modernen Menschen befriedigen kann. Also Lotze, J. H. Fichte, Ulrici und Andere können das nicht? — Hierauf folgt Kp. 1—4. Geschichtlicher Rückblick bis auf v. Hartmann, Kp. 5 schildert des Meisters Leben und Schriften, worauf seine Philosophie uns wohlgeordnet vorgeführt wird: Methodologie (v. Hartmann's schwächste Seite!), Erkenntnisstheorie (auch sehr mangelhaft), Metaphysik, Naturphilosophie (phantastisch und willkürlich), das Unbewusste im Einzelleben und in der Geschichte, Aesthetik und Religionsphilosophie.

Wir erkennen den Fleiss und den Scharfsinn des Verfassers an; auch halten wir es entschieden für ein Verdienst, v. Hartmann's System im Zusammenhange dargestellt zu haben. Wenn aber Köber hofft, dadurch neue Anhänger für dasselbe zu gewinnen, so dürfte er sich irren, denn die Zeit, wo diese Lehre Aufsehen machte, ist vorüber. Uebrigens müssen wir es als einen entschiedenen Mangel bezeichnen, dass sich der Verf. jeder Kritik v. Hartmann's enthalten hat. Auch dem verehrten Meister gegenüber war sie erlaubt, nützlich, ja nothwendig. Freilich lag sie nicht in der Tendenz des Buches selber!

Berlin. Fr. Kirchner.

Grundriss der evangelischen Glaubens- und Sittenlehre. Von *G. Runze*, Dr., Lic. u. Privatdocent. I. Allgemeine Dogmatik mit Einschluss der Religionsphilosophie. Berlin, 1883. C. Duncker's Verlag. (IV u. 244 S.)

Der allgemeine Theil der Dogmatik enthält so viele philosophische Elemente, dass die philosophischen Monatshefte eine Darstellung der letzteren wohl berücksichtigen dürfen, zumal wenn der Verf. philosophisch so geschult ist, wie bei vorliegendem Buche. In der That enthält dasselbe,

welches den Vorlesungen des Verf. als Grundlage dienen soll, hauptsächlich Religionsphilosophie. Unter dem Titel: „Elemente der Dogmatik" betrachtet Runze die psychologische, die erkenntnisstheoretische und die metaphysische Voraussetzung des Dogmenglaubens, d. h. die subjective Religion, die religiöse Urtheilskraft und das Sein Gottes. Sodann unter der Ueberschrift: „die Wirklichkeit der Religionen." I. die Offenbarung, II. Phänomenologie des Gottesbewusstseins und III. die werdende Einheit gemeinschaftlicher Gottesverehrung. — Der letzte Theil des Buches interessirt uns weniger; er handelt von dem evangelisch-christlichen Gottesbewusstsein.

Ueberall merkt man die Gelehrsamkeit und das Nachdenken des Verf., sowie sein Bemühen, an sprödem Stoff der traditionellen Dogmatik auch tiefere Speculation zu beleben. Da es aber dem Verf. sowohl an einem eigenen philosophischen System, als auch an dem Geschick der Darstellung mangelt, so sind seine Aeusserungen öfter dunkel oder geschraubt. Man vergleiche z. B. seine Definition von Religion (S. 24), des Weltzweckes (S. 228), der Menschwerdung Gottes (S. 132).

Da sich aber in Runze's Buch ein mystischer Zug mit scharfem Verstande verbindet, so regt es fortwährend zum Nachdenken, mitunter auch zum Widerspruch an und ist im Grossen und Ganzen als eine beachtenswerthe Leistung auf dem Gebiet der Religionsphilosophie zu begrüssen.

Berlin. Fr. Kirchner.

Neu eingegangene Schriften.

Cesca, Giov., La dottrina Kantiana dell' apriori.
Mann, L., Der Atomaufbau in den chemischen Verbindungen.
Bernays, Jacob, Gesammelte Abhandlungen. Herausg. v. H. Usener. Bd. I. II.
Güttler, C., Lorenz Oken und sein Verhältniss zur modernen Entwickelungslehre.
Höfler, A., Zur Propädeutik-Frage.
Teichmüller, G., Literarische Fehden im 4ten Jahrh. n. Chr. Bd. II.
Michelet, C. L., Wahrheit aus meinem Leben.
Gutberlet, Const., Naturphilosophie.
Knauer, Vinc., Grundlinie zur ariostotelisch-thomistischen Psychologie.
Michelis, Fr., Das Gesammtergebniss der Naturforschung.
Bastian, A., Religionsphilosophische Probleme auf dem Forschungsgebiete buddhistischer Psychologie.
Brasch, Mor., Die Klassiker der Philosophie. Lfr. 5—9.
Troost, B., Eine Lichtaether-Hypothese.
Fontana, G., Genesi della filosofia morale.
Hirschfeld, Hartw., Das Buch Al-Chazarî aus dem Arab. des Abul Hassan Jehuda Hallewi übersetzt.
Eckstein, Pr., Das Phaenomen der Verdichtung.
Hering, E., Der letzte Grund der Dinge.
Steude, C. G., Glauben und Wissen, Glauben und Leben.
Kobelt, Alfr., Tiefe und Breite.
Moschettini, L., La radice quadrupla del principio di ragione sufficiente.
Cesca, Giov., L'origine del principio di causalità.
Beyda, H. Fr. Theod., Das Sein und das Werden.
Ribot, Th., Les maladies de la personnalité.

Bierendempfel, G., Descartes als Gegner des Sensualismus und Materialismus.
Dieterich, Konr., Grundzüge der Metaphysik.
Rohmer, Friedr., Wissenschaft vom Menschen. Thl. I. II.
Brasch, M., Die Klassiker der Philosophie. Lfr. 10—15.
Ebbinghaus, Herm., Ueber das Gedächtniss.
Knoller, L., Das Problem der Willensfreiheit in der älteren jüdischen Religionsphilosophie.
Laas, E., Idealismus und Positivismus. Thl. III.
Drobisch, M. W., Kant's Ding an sich und sein Erfahrungsbegriff.
Rosenberger, Ferd., Ueber die Genesis wissenschaftlicher Entdeckungen und Erfindungen.
Jessen, Carl, Der lebenden Wesen Ursprung und Fortdauer.
Romundt, Heinr., Grundlegung der Reform der Philosophie.
Albers, J. H., König Dagobert in Geschichte, Legende und Sage.
Royce, Josiah, The religious aspect of philosophy.
Guyau, La morale anglaise contemporaine. 2e édit
Kant, Imm., Allgemeine Naturgeschichte des Himmels. Herausg. v. K. Kehrbach.
Martineau, James, Types of ethical theory. Vol. I. II.
Michelis, Ueber die Bedeutung des Neuplatonismus.
Zimmermann, Oswald, Die Wonne des Leids.
Stern, M. L., Philosophischer und naturwissenschaftlicher Monismus.
Scotus Novantius, Ethica or the Ethics of Reason.
Geddes, P., An analysis of the principles of economics.
Reich, Ed., Gelehrte und Literaten, sowie auch studirte Geschäftsleute.
Aristokratie, Die, des Geistes als Lösung der sozialen Frage.
Sinnett, A. P., Die esoterische Lehre oder Geheimbuddhismus.
Stüven, H., Darstellung und Kritik der Grundsätze des Materialismus.
Sophocles, Tragoedien erklärt von O. Schmelzer. Bd. I. König Oedipus.
Bullinger, Anton, Zu Aristoteles Nuslehre.
Derselbe, Hegels Lehre vom Widerspruch.

Bibliographie

von

Dr. F. Ascherson.

I. Gesammelte Schriften. Zeitschriften. Encyclopädie. Bibliographie. Ackermann, L., Oeuvres. Ma vie. — Premières poésies. — Poésies philosophiques. 16. Paris, A. Lemerre. 5 Fr. — Bernays, J., Gesammelte Abhandlungen. Herausg. v. H. Usener. 2 Bde. gr. 8. Berlin, Besser'sche Buchh. n. 18 M. — Spir, A., Gesammelte Schriften. Lief. 10, 11. 8. Leipzig, J. G. Findel. à n. 1 M. [S. ob. S. 59.] — Jamieson, G., Profound problems in theology and philosophy. 8. London, Simpkin, Marshall and Co. 15 sh. — Kreyenbühl, J., Die Bedeutung der Philosophie für die Erfahrungswissenschaften. Vortrag. (Sammlung von Vorträgen, herausgegeben von W. Frommel u. F. Pfaff. Bd. 13, Heft 1.) 8. Einzelpreis n. 60 Pf. pro Bd. v. 10 Heften. n. 4 M. — Rohmer, Fr., Wissenschaft und Leben. 2. u. 3. Bd. Wissenschaft vom Menschen. Auf Grund mündlicher Ueberlieferung und schriftlicher Aufzeichnung bearbeitet von R. Seyerlen. 2 Bde. 8. Nördlingen, C. H. Beck'sche Buchhandlung, Verlags-Conto. n. 12 M. Inhalt: 2. Die sechszehn Grundkräfte. — 3. Die [Individual-] Psychologie. — Studien, Philosophische. Herausgegeben von W. Wundt. 2 Bd. 3. Heft. gr. 8. Leipzig, W. Engelmann. n. 5 M. — Zeitschrift für exacte Philosophie im Sinne des neueren philosophischen Realismus. Herausgegeben von Th. Allihn u. O. Flügel. 13. Bd. 3. Heft. 8. Langensalza, H. Beyer u. Söhne. n. 2 M.

II. Zur Geschichte der Philosophie und Wissenschaft. Brasch, M., Die Klassiker der Philosophie von den frühesten griechischen Denkern bis auf die Gegenwart. Lief. 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24. gr. 8. Leipzig, Gressner u. Schramm. à 50 Pf. [S. ob. S. 182.] — Renouvier, Ch., Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques. Vol. I. 8. Paris, G. Fischbacher. 8 fr. — Rose, Hindu philosophy popular explained. The orthodox systems. 8. London, Hunt. 6 sh. — Platonis opera quae feruntur omnia. Ad codices denuo collatos ed. M. Schanz. Vol. 9. Hippias major, Hippias minor. 10. Menexenus, Clitopho. gr. 8. Leipzig, B. Tauchnitz. n. 3 M. [S. ob. Bd. XIX, S. 629.] — Platonis apologia et Crito. Scholarum in usum ed. J. Krahl. 8. Leipzig, G. Freytag. n. 40 Pf. — Teichmüller, G., Litterarische Fehden im 4. Jahrhundert v. Chr. 2. Bd. Zu Platon's Schriften, Leben u. Lehre. Die Dialoge des Simon. gr. 8 Breslau, W. Koebner. n. 10 M. [S. ob. Bd. XVII. S. 376.] — Roquette, A., De Xenophontis vita. gr. 8. Königsberg i. Pr., Gräfe u. Unzer. baar 2 M. — Eucken, R., Aristoteles' Anschauung von Freundschaft u. von Lebensgütern. (Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge. Herausgegeben von R. Virchow und F. v. Holtzendorff. Heft 452.) gr. 8. Berlin, C. Habel. Subscriptionspreis n. 50 Pf., Einzelpreis n. 1 M. — Jamblichi De vita Pythagorica liber. Ad fidem codicis Florentini rec. A. Nauck. gr. 8. Petropoli. Leipzig, Voss' Sortiment. n. 6 M. — Ciceronis, M. T., Laelius de amicitia. Für den Schulgebrauch erklärt von A. Strelitz. gr. 8. Gotha, F. A. Perthes. n. 1 M. — Ausg. B. in 2 Heften. Text und Kommentar getrennt. n. 1 M. — Cicero's, Marcus Tullius, Werke. 19. Bdchn. Drei Bücher über die Pflichten. (De officiis.) Uebersetzt von G. G. Uebbelen. 1. Bdchn., 5. Aufl. (Römische Prosaiker in neuen Uebersetzungen. Herausgegeben von C. N. v. Osiander u. G. Schwab. Bdch. 88.) 12. Stuttgart J. B. Metzler'sche Sortiments-Buchhandlung. n. 50 Pf., in Halbbdchn. à n. 25 Pf. — Corsi, lo stoicismo romano, considerato particularmente in Seneca; con una lettera del prof. Conti. 8. Prato, Tip. Lici l. 4. — Nirschl, J., Lehrbuch der Patrologie u. Patristik. 3. Bd. gr. 8. Mainz, F. Kirchheim. n. 8 M. 80 Pf. [S. ob. Bd. XIX. S. 630.] — Schneider, C M., Das Wissen Gottes nach der Lehre des heil. Thomas von Aquin. 1. Abtheilung: Das Selbstbewustsein Gottes. gr. 8. Regensburg, G. J. Manz. n. 7 M. — Astromoff, J., Introductio ad intelligendam doctrinam angelici doctoris. 4. Rom. Tip. S. Michaelis. 12 l. — Knoller, L., das Problem der Willensfreiheit in der älteren jüdischen Religionsphilosophie. gr. 8. Breslau, W. Koebner. n. 1 M. 80 Pf. — Suarez, F., Disputationes metaphisice. 8. Barcinone, Subirane. gr. 8. 50 c. — Kreiten, W., Voltaire. Ein Charakterbild. 2. Aufl. gr. 8. Freiburg i. B., Herder'sche Verlagshandlung. n. 6 M. — Mahrenholtz, R., Voltaire's Leben u. Werke. 1. Theil. Voltaire in seinem Vaterlande. [1697—1750]. gr. 8. Oppeln, E. Franck's Buchhandlung. n. 5 M. — Kant's, I., Allgemeine Naturgeschichte u. Theorie des Himmels. Herausgeg. von K. Kehrbach. (Universal-Bibliothek. Nr. 1954, 1955.) 16. Leipzig, Ph. Reclam jun. à n. 20 Pf., geb. n. 80 Pf — Kant's Reflexionen zur kritischen Philosophie. Aus Kant's handschriftlichen Aufzeichnungen, herausgegeben von B. Erdmann. 2. Bd. Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft. gr. 8. Leipzig, Fues' Verlag. n. 12 M. [S. ob. Bd. XVIII. S. 315.] — Dieterich, K., Die Kant'sche Philosophie in ihrer inneren Entwickelungsgeschichte. 2 Thle. gr. 8. Freiburg i. B., J. C. B. Mohr. n. 5 M. 50 Pf. Inhalt: 1. Naturphilosophie und Metaphysik. 2. [Titel-]Ausg. v. Kant u. Newton. n. 3 M. 50 Pf. — 2. Psychologie und Ethik. 2. [Titel-]Ausg. von Kant u. Rousseau. n. 2 M. — Drobisch, M. W., Kant's Ding an sich u. sein Erfahrungsbegriff. gr. 8. Hamburg, L. Voss. n. 2 M. — Jahn, M., Der Einfluss der Kant'schen Psychologie

auf die Pädagogik als Wissenschaft. gr. 8. Leipzig, P. Frohberg. n. 1 M. 20 Pf. — Reicke, R.. Die Kant-Bibliographie d. J. 1883 mit Nachträgen zu früheren Jahren. gr. 8. Königsberg, F. Beyer's Buchh. n. 40 Pf. — Romundt, H., Grundlegung zur Reform der Philosophie. Vereinfachte und erweiterte Darstellung von Imm. Kant's Kritik der reinen Vernunft. gr. 8. Berlin, Nicolai'sche Verlags-Buchhandlung. n. 5 M. — Everett, Fichte's science of knowledge. a critical exposition. 16. Chicago. s. 6, 6. — Lazarus, M., Schiller und die Schillerstiftung. Zwei Reden. gr. 8. Lpzg., W. Friedrich. n. 1 M. — Lisco, H., Die Geschichtsphilosophie Schellings 1792—1809. gr. 8. Jena, A. Deistungs Buchhdlg. n. 80 Pf. — Michelet, C. L., Wahrheit aus meinem Leben. gr. 8. Berlin, Nicolai'sche Verlagsbuchhandlung. n. 6 M.

III. Zur philosophischen Weltanschauung. Laas, E., Idealismus und Positivismus. Eine kritische Auseinandersetzung. 3. Theil. Idealistische und positivistische Erkenntnisstheorie gr. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung. n. 16 M. [S. ob. Bd. XVIII. S. 315.]

IV. Zur Erkenntnisslehre. v. Schubert-Soldern, R., Grundlagen der Erkenntnisstheorie. gr. 8. Leipzig, Fues' Verlag. n. 7 M. 20 Pf. — Littré, E., La science au point de vue philosophique. 5. éd. 12. Paris, E. Perrin 4 fr. — Brücke, E., Ueber die Wahrnehmung der Geräusche. gr. 8. Wien, C. Gerolds Sohn in Comm. n. 60 Pf. — Rosenberger, G., Ueber die Genesis wissenschaftlicher Entdeckungen u. Erfindungen. Ein Vortrag gr. 8. Braunschweig, F. Vieweg u. Sohn n. 80 Pf.

V. Zur Metaphysik. Beyda. H. F. Th , Das Sein und das Werden. gr. 8. Stuttgart, J. B. Metzler'sche Buchh., Verlagsconto. n. 3 M. — Dieterich, K., Grundzüge der Metaphysik. gr. 8. Freiburg i. B., J. C. B. Mohr. n. 1 M. 50 Pf. — Hering. E., Der letzte Grund der Dinge, oder lässt sich das Dasein Gottes beweisen? gr. 8. Hannover, Norddeutsche Verlags-Anstalt. n. 1 M. 20 Pf.

VI. Zur Naturphilosophie. Secchi, A., Die Einheit der Naturkräfte. Ein Beitrag zur Naturphilosophie. Uebersetzt von R. L. Schulze. 2. Aufl. 5. Lief. gr. 8. Leipzig, P. Frohberg. n. 2 M. [S. ob. S. 61.] — Sterne, C., Werden und Vergehen. Eine Entwickelungsgeschichte des Naturganzen in gemeinverständlicher Fassung. 3. Aufl. Lief. 4, 5. gr. 8. Berlin, Gebr. Borntträger. à n. 1 M. [S. ob. S. 184.] — Dieterich, K., Philosophie und Naturwissenschaft, ihr neuestes Bündniss und die monistische Weltanschauung. 2. [Titel]-Ausg. 8. Freiburg i. B., J. C. B. Mohr. n. 1 M. — Jessen, C., Der lebenden Wesen Ursprung u. Fortdauer nach Glauben und Wissen aller Zeiten sowie nach eigenen Forschungen. gr. 8. Berlin, Abenheim'sche Verlagsbuchhandlung. n. 7 M. — Eckstein, F., Das Phänomen der Verdichtung. Eine naturphilosophische Studie. gr. 8. Wien, Manz'sche k. k. Hof-Verlags- u. Universitäts-Buchhandlung. n. 1 M. 20 Pf. — Santero y Moreno, J., Exposition historico-critica de los sistemas médicos y filosofia médica hasta la actualidad. 4. Madrid, J. Royas. 52 r.

VII. Zur Anthropologie und Psychologie. Topinard, P., Eléments d'anthropologie générale. 8. Paris. A. Delahaye et E. Lecrosnior. 24 fr. — Archiv für Anthropologie. Zeitschrift für Naturgeschichte u. Urgeschichte des Menschen. Herausgegeben u. redigirt von A. Ecker, L. Lindenschmit u J. Ranke. 15. Bd. 4. Vierteljahrsheft. 4. Braunschweig, F. Vieweg u. Sohn. n. 11 M. — Mittheilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien. 14. Bd 2. u. 3. Heft. 4. Wien, A. Hölder. à n. 4 M. — — Suppl. I. 1884. gr. 4. Ebda. n. 4 M. Inhalt: Erhebungen über d Farbe der Augen, der Haare und der Haut bei den Schulkindern Oesterreichs. Bearbeitet von G. Schimmer. — Nowacki, A., Jagd oder Ackerbau. Ein Beitrag zur Urgeschichte der Menschheit. gr. 8. Zürich, C. Schmidt, Verlags-Conto. n. 2 M. 50 Pf. — Studien, Psychische. Herausgeg. u.

red. v. A. Aksakow 12. Jahrgang. 1885. 1. Heft. 8. Leipzig, O. Mutze. Halbjährlich n. 5 M. — Kussmaul, A., Untersuchungen über d. Seelenleben des neugeborenen Menschen. 2. Aufl. gr 8. Tübingen, A. Moser's Buchhdlg. 75 Pf. — Ebbinghaus, H., Ueber das Gedächtniss. Untersuchungen zur experimentellen Psychologie. gr. 8. Leipzig, Duncker und Humblot. n. 4 M. — Jungmann, J., Das Gemüth u. das Gefühlsvermögen der neueren Psychologie. 2. Aufl. gr. 8. Freiburg i. B. Herder'sche Verlagsbuchhdlg. n. 3 M. 20 Pf. — Maass, B., Die Psychologie in ihrer Anwendung auf die Schulpraxis. 3. Aufl. gr. 8. Breslau, F. Hirt, Verlag. n. 80 Pf. — Engel, E., Psychologie der französischen Literatur. 8. Teschen, K. Proschaskas k. k. Hof-Buchhandlung, Verlagsconto. n. 4 M. 50 Pf. Einbd. baar 50 Pf.

VIII. Zur Ethik, Culturgeschichte und Rechtsphilosophie. Bestmann, H. J., Geschichte der christlichen Sitte. 2. T. Die katholische Sitte der alten Kirche. 2. Lief. gr. 8. Nördlingen, C. H. Beck'sche Buchhandlung. n. 10 M. 20 Pf. [S. ob. Bd. XVIII. S. 506.] — Lehmkuhl, A., Theologia moralis. Vol. 1. Ed. 2. gr. 8. Freiburg i. B., Herder'sche Verlagshandlg. n. 9 M. — Scheicher, J., Allgemeine Moraltheologie. gr. 8. Regensburg, G. J. Manz. n. 7 M. — Schwane, J., Allgemeine Moraltheologie. gr. 8. Freiburg i. B., Herder'sche Verlagshandlg. n. 3 M. — Fowler, Progressive morality, an essay in ethics. 8. London, Macmillan. — Bain, A., les émotions et la volonté. 8. Paris, F. Alcan. 10 fr. — Montague, F. C., The limits of individual liberty. 8. London, Rivington. 10 sh. 6 d. — Rauchthon, H., Ueber den menschlichen Charakter. Vortrag. gr. 8. Leipzig, Th. Huth. n. 80 Pf. — Tarnin, R., Un problème moral dans l'antiquité. 18. Paris, Hachette et Co. 3 fr. 50 c. — v. Hippel, Th. G., Ueber die Ehe. Herausgegeben von G. Moldenhauer. (Universalbibliothek Nr. 1959. 1960). 16. Leipzig, Ph. Reclam jun. à n. 20 Pf., geb. n. 80 Pf. — Fuld, L., Die Entwickelung der Moralstatistik. (Deutsche Zeit- und Streitfragen. Herausgeg. von F. v. Holtzendorff. Heft 204). gr. 8. Berlin, C. Habel. Subscriptionspreis n. 75 Pf., Einzelpreis n. 80 Pf. — Kolb, G. F., Culturgeschichte der Menschheit mit besonderer Berücksichtigung von Regierungsform, Politik, Religion, Freiheits- u. Wohlstands-Entwickelung der Völker. 3. Aufl. Lief. 3, 4. gr. 8. Leipzig, A. Felix à n. 1 M. [S. ob. S. 185.] — Reich, E., Gelehrte u. Literaten wie auch studirte Geschäftsleute. Beiträge zur Sitten- u. Culturgeschichte, nebst Versuchen grosse Uebelstände zu beseitigen u. deren Entstehung zu verhüten. gr. 8. Minden, J. C. C. Bruns' Verlag. n. 9 M. — v. Hartmann, E., Das Judenthum in Gegenwart u. Zukunft. gr. 8. Leipzig, W. Friedrich. n. 5 M. — 2. Aufl. Ebda. n. 5 M. — Blume, Th., Der Zukunfts-Staat und die Lösung der socialen Frage. 2. Aufl. 8. Hannover, C. Meyer. n. 2 M. — Marx, K., Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends". 8. Stuttgart, J. H. W. Dietz. n. 3 M. 50 Pf.

IX. Zur Religionsphilosophie. Steude, C. G., Glauben und Wissen, Glaube u. Leben. (Zeitfrage des christlichen Volkslebens. Begründet von Mühlhausser u. Geffcken, fortgesetzt von C. Frhr. v. Ungern-Sternberg u. G. Schlosser. 10. Bd. 2. Heft. gr. 8. Heilbronn, Gebr. Henninger. n. 1 M. — Johnson, oriental religions and their relation to universal religion (Persia). With an introduction by Frothingham. 8. Boston. s. 25. — Bastian, A., religions-philosophische Probleme auf dem Forschungsfelde buddhistischer Psychologie u. d. vergleichenden Mythologie. gr. 8. Berlin. A. Asher u. Co., Verlags-Conto. n. 9 M. — Beecher, Evolution and revolution, selected discourses showing the influence of the new philosophy on the old theology and christian thought. 8. New-York sh. 6,10. — Leeberg, R., Der Begriff der christlichen Kirche. 1. Th. Studien zur Geschichte des Begriffes der Kirche. gr. 8. Erlangen, A. Deichert. n. 3 M. — Stanley, T. L., An outline of the future religion of the

world. 8. London, Putnam. 12 sh. 6 d. — Weltanschauung, Religiöse. Gedanken eines hochbetagten Laien über Glauben, Religion und Kirche. 2. Aufl. 8. Karlsruhe, H. Reuther. n. 2 M. geb. n. 3 M.

X. Zur Philosophie der Geschichte. Biedermann, G., Philosophie der Geschichte. gr. 8. Leipzig, G. Freytag. n. 10 M. — Torre y Velez, A., Bosquejo de una filosofia cristiana de la historia à la luz del descubrimiento del nuovo mondo. Parte I. 4. Madrid, Murillo. 20 r.

XI. Zur Sprachphilosophie. Gerber, G., Die Sprache als Kunst. 2. Aufl. Lief. 3. 4. 5. gr. 8. Berlin, R. Gaertner's Verlag. à n. 2 M. [S. ob. S. 185.] — Steiner, P., Eine Gemein- oder Weltsprache [Pasilingua]. Vortrag. gr. 8. Neuwied, Heuser's Verlag. 30 Pf.

XII. Zur Aesthetik. Hanslick, E., Vom Musikalisch-Schönen. Ein Beitrag zur Revision der Aesthetik der Tonkunst. 7. Aufl. 8. Leipzig, J. A. Barth. n. 3 M. geb. baar n. 4 M. 50 Pf.

XIII. Zur Pädagogik. Largiadèr, A. Ph., Handbuch der Pädagogik. Lief. 8 und 9. gr. 8. Zürich, F. Schulthess. à n. 80 Pf. [S. ob. S. 187.] — — Lief. 10. 4. Thl. Unterrichtslehre, Volksschulkunde. 5. (Schluss-Liefg.) Ebd. n. 1 M. 40 Pf. 4 Bd. cplt. n. 4 M. 60 Pf. — Largiadèr, A. Ph., Unterrichtslehre. [Volksschulkunde]. Lief. 3 u. 4. gr. 8. Zürich, F. Schulthess. à n. 80 Pf. [S. ob. S. 187] — — Lief. 5. (Schluss). Ebda. n. 1 M. 40 Pf cplt. n. 4 M. 60 Pf. — Ohler, A. K., Lehrbuch der Erziehung und des Unterrichts. 10. Auflage. gr. 8. Mainz, F. Kirchheim. 7 M. — Ostermann, W. u. L. Wegener, Lehrbuch der Pädagogik. 1. Bd. 2. Aufl. gr. 8. Oldenburg, Schulze'sche Hofbuchhdlung. n. 2 M. 60 Pf. — Schumann, J. Ch. G., Lehrbuch der Pädagogik. 2. Theil. 7. Aufl. gr. 8. Hannover, C. Meyer. n. 4 M 40 Pf. [S. ob. Bd. XX, S. 316]. — Anzeiger für die neueste pädagogische Litteratur. Herausg. v. H. E Stötzner. 14. Jahrg 1885 Nr. 1. 4 Leipzig. J. Klinkhardt. Halbjährl. n. 1 M. — Blätter, Christlich-pädagogische, für die österreichisch-ungarische Monarchie. Red. J. Panholzer. gr. 8. Jahrg. 1885. (24 Nrn.) Nr. 1. Wien, E. Schmid. pr. cplt. baar 4 M. — Blätter, Pädagogische, für Lehrerbildungsanstalten. Herausgeg von C Kehr. 1885. Nr. 1. gr. 8. Gotha, E. F. Thienemann. n 2 M. — Blätter, Rheinische, für Erziehung und Unterricht. Begründet von A. Diesterweg. Herausg. v. R. Köhler. Jahrg. 1885. 1 Heft. 8. Frankfurt a. M, M. Diesterweg. pro cplt n. 8 M. — Centralblatt für die gesammte Unterrichts-Verwaltung in Preussen. 1884. Ergänzungsheft: Statistische Mittheilungen über das höhere Unterrichtswesen im Königreich Preussen. gr 8. Berlin, Besser'sche Buchhandlung n. 3 M. — Jahrg. 1885. (12 Hefte). 1. u. 2. Heft. gr. 8. Ebda. pro cplt n 7 M — Erziehung, Die, der Gegenwart. Neue Folge. Red. G. Wittmer. 13 Jahrg. 1885 (12 Nrn.) Nr. 1 gr. 8 Kassel, G. H. Wigand. Halbjährlich n. 2 M. — Haus und Schule, Pädagogisches Zeitblatt. Herausg v. G. Spicker. 16. Jahrg. 1885 (52 Nrn.) Nr. 1 u 2. 4. Hannover, C. Meyer. Halbjährl. n. 2 M. 50 Pf. — Jahrbücher, Neue, für Philologie u. Pädagogik. Herausg. v. A. Fleckeisen und H Masius. 131 und 132. Bd. Jahrg 1885. (12 Hefte). 1. Heft gr. 8. Leipzig, B. G. Teubner. pro cplt. n. 30 M. — Jahrbuch der Hamburgischen wissenschaftlichen Anstalten. 1 Jahrg. gr. 8. Hamburg, L. Gräfe. baar 9 M. — Jahresbericht des bündnerischen Lehrervereins. 2. Jahrg. 1884—85. Herausgegeben von Th. Wigel. gr. 8 Chur, Kellenberger'sche Buchh. n. 1 M. — Kirchen- und Schulblatt, Sächsisches. Redact: Schenkel. Jahrg 1883 Nr. 1. 4. Leipzig, Dörffling u. Franke. Halbjährlich n 3 M. — Kirchen- u. Schulblatt in Verbindung. Herausgegeben von E. B. Hesse und Th. Leidenfrost 34. Jahrg. 1885 (24 Hefte) 1. Heft. gr. 8. Weimar, H Böhlau. pro cplt. n. 4 M. — Knabenhort. Red: E. Mühlthaler. Jahrg. 1885. (12 Nrn.) Nr. 1. gr. 8. München, Franz'sche Verlagshandlung. Halbjährlich n. 1 M. 80 Pf. — Körper u. Geist. Zeit-

schrift des Centralvereins für Körperpflege in Volk u Schule. November 1884. 8. Leipzig, Sigismund u. Volkening. n. 50 Pf. — Lehrerzeitung; Allgemeine deutsche. Red.: M. Kleinert. 37. Jahrg. 1885. (52 Nrn) Nr. 1. 4. Leipzig, J. Klinkhardt. Halbjährlich n. 4 M. — Lehrer-Zeitung für Westfalen, die Rheinprovinzen u. die Nachbargebiete. Red. H. Anders. 2. Jahrg. 1885. (24 Nrn.) 4. Bielefeld, A. Helmich. Vierteljährlich n. 1 M. — Monatsblätter, Evangelisch-lutherische für Kirche u. Schule und innere Mission im Lande Braunschweig. Herausgeg. v. A. Schwartz. 5. Jahrg. 1885 (26 Nrn) Nr. 1. Wolfenbüttel, J. Zwissler. Halbjährlich n. 1 M 50 Pf. — Monatsblatt des liberalen Schulvereins Rheinlands u. Westfalens. Herausgeg. von J. B. Meyer. 3. Jahrg. 1885. Nr. 1. gr 8. Bonn, E Strauss' Verlag pro cplt. n. 3 M. — Monatsschrift für das Turnwesen mit besonderer Berücksichtigung des Schulturnens und der Gesundheitspflege. Herausgeg. v. C. Euler u. G. Eckler. 4. Jahrg. 1885. Heft 1 u. 2. gr. 8. Berlin, R. Gaertner's Verlag. Halbjährlich n. 2 M. 50 Pf. — Monika, Zeitschrift für häusliche Erziehung. 17. Jahrg. 1885. Nr. 1. gr. 8. Donauwörth, L. Auer. Halbjährlich n. 1 M. — Repertorium der Pädagogik. Begründet von F. S. Heindl, herausgeg. v. J. B Schubert. 39. Bd. Jahrg. 1885. (12 Hefte.) 1. Heft. gr. 8 Ulm, J. Ebner'sche Buchh. pro cplt n. 5 M. 40 Pf. — Schriften des liberalen Schulvereins Rheinlands u. Westphalens. Nr. 10. gr. 8. Bonn, E. Strauss, Verlag n 1 M. 20 Pf. Inhalt: Staatsschule oder Gemeindeschule. Verhandlung auf d. Generalversammlung zu Bielefeld am 28. Septbr. 1884. [S. ob. S. 186.] — Schulblätter, Badische. Organ für die Interessen der Erziehung u des Unterrichts. Red.: Bihler. 2. Jahrg. 1885. (12 Nrn.) Nr. 1. gr. 8. Karlsruhe, H. Reuther. pro cplt. n. 4 M. — Schulblatt für die Prov. Brandenburg. Herausgeg. v. Schumann. 50. Jahrg. 1885. 1. u. 2. Heft. gr. 8. Berlin, Wiegandt u. Grieben in Comm. pro cplt. n. 5 M. 50 Pf. — Schulblatt der Provinz Sachsen Herausgeg. v. E Lausch (24 Nrn.) Nr. 1. 4. Quedlinburg, H. C. Huch. pro cplt. n. 4 M. 60 Pf. — Schulblatt, Evangelisches u. deutsche Schulzeitung. Herausg v F. W. Dörpfeld 29. Bd. 1885. (18 Hefte) 1. Heft. gr. 8. Gütersloh, Bertelsmann. pro cplt. n. 6 M. — Schulblatt, Katholisches. 31. Jahrg 1885 (8 Hefte). 1. Heft. 8. Ober-Glogau, Handel. pro cplt. n. 3 M. — Schulbote, Der christliche. Wochenschrift für evangelische Lehrer und Lehrervereine Deutschlands. Nebst Beilage: Des Lehrers Feierabend, herausgegeben v. K. Leimbach. 23. Jahrg. 1885. Nr. 1. 4. Leipzig, G. Wigand. Vierteljährlich n. 1 M. 50 Pf. — Schulbote für Hessen Organ des hessischen Landeslehrer-Vereins u. der Ludwig- u. Alice-Stiftung. Red.: J. Schmitt. 26. Jahrg. 1885. (24 Nrn.) Nr 1. 4. Giessen, E. Roth. pro cplt. n. 3 M. 60 Pf. — Schulbote, Süddeutscher. Herausgeg. v. F. Kübel. 49. Jahrg. 1885. (26 Nrn.) Nr. 1. 4. Stuttgart, J. F. Steinkopf. pro cplt. n 4 M. — Schulfreund, Der, Eine Quartalschrift, zur Förderung des Elementarschulwesens u. der Jugenderziehung, begründet von J. H. Schmitz, fortgesetzt von L. Kellner. 41. Jahrg. 1885. 1. Heft. 8. Trier, F. Lintz'sche Buchhandl., Verlags-Conto. pro cplt. n. 3 M — Schulgesetz-Sammlung, Deutsche. Red. v. R. Schillmann. 14. Jahrg. 1885. Nr. 1. 4. Berlin, L. Oehmigke's Verlag. Vierteljährlich n. 2 M. 25 Pf. — Schulmann, Der praktische. Archiv für Materialien zum Unterricht in der Real-, Bürger- und Volksschule. Herausgegeben von A. Richter. 34. Bd. Jahrg. 1885. (8 Hfte.) 1. Hft. gr. 8. Leipzig, F. Brandstetter. pro. cplt. n. 10 M. — Schulmann, rheinischer, Evangelische Zeitschrift für Erziehung und Unterricht in Schule und Haus. Herausgegeben von G. Schumann. 3. Jahrg. 1885. (12 Nrn.) Nr. 1. gr. 8. Neuwied, Heuser's Verlag. Vierteljährlich n. 1 M. 50 Pf. — Schulpraxis, Deutsche, Wochenblatt für Praxis, Geschichte und Litteratur der Erziehung und des Unterrichts. 5 Jahrg. 1885. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Leipzig, E. Wunder-

lich. Vierteljährlich n. 1 M. 60 Pf. — Schulwart, Deutscher. Red. von P. Schramm. 14. Bd. 1885. (24 Nrn.) Nr. 1. gr. 8. München, Expedition des kgl. Central-Schulbücher-Verlages. Halbjährlich n. 3 M. — Schulwochenblatt, Württembergisches, Red. v. Burk. 37. Jahrg. 1885. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Stuttgart, Ch. Belser'sche Verlagshandlung. pro cplt. n. 5 M. 30 Pf. — Schulzeitung, Badische. Red. J. Goldschmidt. Jahrg. 1885. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Karlsruhe, J. J. Reiff. pro cplt. n. 4 M. — Schulzeitung, Neue Badische. Herausgeg. von A. Meuser. 9. Jahrg. 1885. (24 Nrn.) Nr. 1. 4. Mannheim, J. Bensheimer's Verlag. Vierteljährlich n. 1 M. 40 Pf. — Schulzeitung, Deutsche. Red. von R. Schillmann. 15 Jahrg. 1885. Nr. 1. 4. Berlin, L. Oehmigke's Verlag. Vierteljährlich n. 2 M. — Schulzeitung, Freie Deutsche. 19. Jahrg. 1885. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Leipzig, Siegismund u. Volkening. Vierteltährlich n. 3 M. — Schulzeitung, Frankfurter. Organ des Lehrer-Vereins zu Frankfurt a. M. und des Mittelrheinischen Lehrerbundes. Red. E. Ries. 2. Jahrg. 1883. (24 Nrn.) Nr. 1. 4. Berlin, P. Parey. pro cplt. n. 5 M. — Schulzeitung, Hannoversche. Herausgegeben von H. Wanner. 21. Jahrg. 1885. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Hannover, Helwing'sche Buchh. Vierteljährlich n. 1 M 50 Pf. — Schulzeitung, Katholische. 18. Jahrg. 1885. Nr. 1. 4. Donauwörth, L. Auer. Halbjährlich n. 3 M. — Schulzeitung, Katholische für Norddeutschland. 2 Jahrg. 1885. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Breslau, F. Goerlich's Verlag. Vierteljährlich n. 1 M. 25 Pf. — Schulzeitung. Sächsische. Herausg. v. Berthelt, Heger, Larsky. Jahrg. 1885. (52 Nr.) Nr. 1. 4. Leipzig, J. Klinkhardt. Halbjährlich n. 4 M. — Schulzeitung, Schlesische. Red. F. Töpler. 14. Jahrg. 1885. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Breslau, Priebatsch's Buchhandlung. Vierteljährlich n. 1 M. 50 Pf. — Schulzeitung, Schleswig-Holsteinische, eine pädagogische Wochenschrift. Red. v. A Stolley. 33. Jahrg. 1885. Nr. 1. 4. Flensburg, A. Westphalen. Vierteljährlich n. 1. M. 50. Pf. — Turn-Zeitung, Deutsche. Blätter für die Angelegenheiten des gesammten Turnwesens. Jahrg. 1885. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Leipzig E. Strauch. Vierteljährlich n. 1 M. 50 Pf. — Verhandlungen der XVIII. allgemeinen schleswig-holsteinischen Lehrer-Versammlung in Heide vom 30. Juli bis 1. August 1884. gr. 8. Flensburg, A. Westphalen. n. 1 M. 50 Pf. — Verordnungsblatt des grossherzoglichen Oberschulraths. Jahrg. 1885 Nr. 1. 4. Karlsruhe, C. Th. Groos. pro cplt. n. 2 M. — Zeitschrift für das österreichische Turnwesen mit besonderer Berücksichtigung des Schulturnens und der Gesundheitspflege. Hrsg. v. J. Pawel. 1. Jahrg 1885. (12 Hfte.) 1. Hft. gr. 8. pro cplt. n. 6 M. — Zeitschrift für mathematischen und naturwissenschaftlichen Unterricht. Herausgegeben von J. C. V. Hoffmann. 16. Jahrg. 1885. (8 Hfte.) 1. Hft. gr. 8. Leipzig, B. G. Teubner. pro cplt. n. 12 M. — Zeitschrift, Katholische, für Erziehung und Unterricht. Herausg. v. Velten. 34. Jahrg. 1885. Lief. 1. gr. 8. Düsseldorf, L. Schwann'sche Verlagshandlung. pro. cplt. n. 3 M. — Strassburger, B., Geschichte der Erziehung und des Unterrichts bei den Israeliten. Lief. 3. 4. 8. Stuttgart, Levy u. Müller. à n. 50 Pf. [S. ob. S. 186]. — Klemm, M., Michael Neander und seine Stellung im Unterrichtswesen des 16. Jahrh. 8. Leipzig, R. Fock, Verlags-Conto. n. 1 M. 20 Pf. — Pestalozzi, H., Lienhard und Gertrud. 3. u. 4. Theil. 6. (Schluss-) Lief. 8. Zürich, F. Schulthess. 1 M. 20 Pf., cplt. n. 4 M. 20 Pf. [S. ob. Bd. XX S. 315]. Herbart, J. F., Briefe über die Anwendung der Psychologie auf die Pädagogik. Neue [Titel-] Ausgabe. Herausgegeben von K. Richter. gr. 8. Leipzig, Siegismund u. Volkening. n. 1 M. 20 Pf., cart. n. 1 M. 40 Pf. — Herbart, J. F, Allgemeine Pädagogik aus dem Zwecke der Erziehung abgeleitet. Neue [Titel-] Ausg. Herausgegeben von K. Richter. gr. 8. Leipzig, Siegismund u. Volkening. n. 1 M. 50 Pf., cart. n. 1 M. 70 Pf. — Herbart, J. F., Pestalozzi's Idee eines A B C der Anschauung als

ein Cyclus von Vorübungen im Auffassen der Gestalten wissenschaftlich ausgeführt. Neue [Titel-] Ausg. Herausgegeben von K. Richter. gr. 8. Leipzig, Siegismund u. Volkening. n. 1 M. 50 Pf., cart. n. 1 M. 70 Pf. — Herbart, J. F., Umriss pädagogischer Vorlesungen. Neue [Titel-] Ausg. Herausg. v. K. Richter. gr. 8. Leipzig, Siegismund u. Volkening. n. 1 M. 50 Pf., cart. n. 1 M. 30 Pf. [sic!] — Stokar, K., Johann Georg Müller, Doctor der Theologie und Oberschulherr zu Schaffhausen. Lebensbild gr. 8. Basel, C. H. Spittler's Buchhandlung n. 4 M. 40 Pf. — Blätter, Schweizerische Schulgeschichtliche, herausgegeben von O. Hunziker. 1. Jahrg. 2. Hft. gr. 8. Zürich, F. Schulthess. n. 1 M. Inhalt: Schweizerischer pädagogischer Jahresbericht von 1883, v. O. Hunziker. — Müller, J. P., Die deutschen Schulen im Auslande, ihre Geschichte und Statistik. gr. 8. Breslau, F. Hirt, Verlag. n. 2 M. — Schmidt, J., Jugenderinnerungen nebst pädagogischen und kulturhistorischen Exkursionen und Reflexionen. gr. 8. Leipzig, Siegismund u. Volkening. n. 2 M. — Graf Tolstoi, D. A., Ein Blick auf das Unterrichtswesen Russlands im 18. Jahrhundert bis 1782. Aus dem Russischen übersetzt von G. v. Kügelgen. gr. 8. St. Petersburg. (Leipzig, Voss' Sortiment). n. 1 M 70 Pf. — Jansen, A, de facultate docendi seu de scholis institutiones iuridicae. gr. 8. Aachen, R. Barth. n. 2 M. 50 Pf. — Schramm, R., Die Grenzen der Lehrfreiheit. Vortrag 8. Bremen, C. W. Roussell. n. 80 Pf. — Topf, A., Das Strafrecht der deutschen Volksschulen. Gemeinverständlich dargestellt. gr. 8. Wien, A. Pichlers Wittwe u. Sohn. n. 1 M 50 Pf. — Christensen, J. L., Der moderne Bildungsschwindel in Schule und Familie, sowie im täglichen Verkehr. gr. 8. Leipzig, B. Schlicke. n. 3 M. — Zeitschrift für das Kindengartenwesen. Herausgegeben von Ph. Brunner, A. S. Fischer und J. Kraft. 4. Jahrg. 1885. (52 Nrn.) Nr. 1. gr. 8. Wien, C. Graeser. pro cplt. n. 4 M. — Goldammer, H., Der Kindergarten. Handbuch der Fröbel'schen Erziehungsmethode, Spielgaben und Beschäftigungen. 1. Thl. 4. Aufl. gr. 8. Berlin, C. Habel. n. 5 M. 60 Pf. — Volksschule, Die. Eine pädagogische Monatsschrift. Red. von J. Ch. Laistner. Jahrg. 1885. 1. Hft. 8. Stuttgart, K. Aue, Verlag. pro cplt. n. 4 M. 80 Pf. — Volksschule, Die. Pädagogisch-literarische Wochenschrift für den vaterländischen Lehrerstand. Red. v. A. Katschinka. 25. Jahrg. 1885. Nr. 1. gr. 8. Wien, C. Graeser. Halbjährlich n. 4 M. 20 Pf. — Volksschule, Die deutsche. 16 Jahrg. 1885. (36 Nrn.) Nr. 1. 4. Leipzig, Siegismund u. Volkening. Vierteljährlich n. 1 M. — Volksschulwesen, Das, im Königreich Sachsen in den Jahren 1874 und 1884. 8. Leipzig, Rossberg'sche Buchhandlung. n. 1 M. — Kahle, F. H., Grundzüge der evangelischen Volksschulerziehung. 6. Aufl. gr. 8. Breslau, C. Dülfer's Verlag. n. 7 M., geb. in Leinwand baar 7 M. 60 Pf, in Halbfranz baar 8 M. — Schwochow, H., Methodik des Volksschul-Unterrichts in übersichtlicher Darstellung. gr. 8. Berlin, Th. Hofmann. n. 2 M. 20 Pf. — Rein, W., A. Pickel u. E. Scheller, Theorie und Praxis des Volksschulunterrichts nach Herbart'schen Grundsätzen. I. Das erste Schuljahr. 3. Aufl. gr. 8. Dresden, Bleyl und Kämmerer. n. 3 M. [S. ob. S. 188 f.] — Eck, J., Samuel Heinike als Kämpfer für die Entwickelung der Volksschule. gr. 8. Wien, A. Pichlers Wittwe und Sohn. n. 1 M. 20 Pf. — Klaunig, Das preussische Volksschulwesen im Geltungsbereich des allgemeinen Landrechts, in seinen äusseren Beziehungen. Nachträge und Ergänzungen. gr. 8. Wittenberg. R. Herrosé Verlag. n. 2 M. — Gutachten, Aerztliches, über das Elementarschulwesen Elsass-Lothringens. gr. 8. Strassburg, R. Schultz u. Co. n. 1 M. — Vandenesch, H., Grundzüge einer praktischen Gesundheitspflege in der Volksschule. 2. Aufl. gr. 8. Dortmund, Crüvell. n. 1 M. — Zeitung für das höhere Unterrichtswesen Deutschlands. Herausgegeben von H. A. Weiske. 14. Jahrg. 1885. (52 Nrn.) Nr. 1. 4.

Leipzig, Siegismund u. Volkening. Vierteljährlich n. 2 M. — Gymnasium. Zeitschrift für Lehrer an Gymnasien und verwandten Unterrichts-Anstalten. Redigirt von M. Wetzel. 3. Jahrg. 1885. (24 Nrn.) Nr. 1. gr. 8. Paderborn, F. Schöningh. Vierteljährlich n. 1. M. 50 Pf. — Zeitschrift für österreichische Gymnasien. Red.: W. v. Hartel, K. Schenkl. 36. Jahrg. 1885. (12 Hfte.) 1. Hft. gr. 8. Wien, C. Gerold's Sohn in Comm. pro cplt. n. 24 M. — Blätter für das bayerische Gymnasialwesen, red. v. A. Deuerling. 21. Bd. (10 Hfte.) 1. u. 2. Hft. gr. 8. München, J. Lindauer'sche Buchh. pro cplt. n. 6 M. — Brückner, T., Die wissenschaftliche Vertiefung der Unterrichtsmethode auf dem Gymnasium. gr. 8. Fürstenwalde, M. Geebhaar. n. 2 M. — Instructionen für den Unterricht an den Gymnasien in Oesterreich. gr. 8. Wien, A. Pichler's Wittwe u. Sohn. n. 4 M. — Central-Organ für die Interessen des Realschulwesens, begründet von M. Strack, herausgegeben von L. Freytag und H. Böttger. 13. Jahrg. 1885. (12 Hfte) 1. Hft. gr. 8. Berlin, Friedberg u. Moder. Halbjährlich n. 8. M. — Zeitschrift für das Realschulwesen. Herausgegeben von J. Kolbe, A. Bechtel und M. Kuhn. 10. Jahrg. 1885. 1. Hft. gr. 8. Wien, A. Hölder. pro cplt. n. 14 M. — Seeger, H., Realgymnasium oder Oberrealschule. gr. 8. Wismar, Hinstorff'sche Hofbuchhandlung, Verlags-Conto. n. 1. M. 20 Pf. — Bürgerschule, Die. Eine pädagogisch-didaktische Zeitschrift. Red. von J. G. Rothaug, 10 Jahrg. 1885. Nr. 1. gr. 8. Wien, Sallmayer'sche Buchh. pro cplt. baar 6 M. — Bockenheimer, K. G., Die Restauration der Mainzer Hochschule im Jahre 1784. gr. 8. Mainz, J. Diemer. n. 3 M. — Erichson, A., Das Strassburger Universitätsfest vom Jahre 1621. 8. Strassburg, C. H. Schmidt'sche Universitäts-Buchhandlung baar 30 Pf. — Festschrift zur Einweihung der Neubauten der Kaiser-Wilhelms-Universität Strassburg 1884. hoch 4. Strassburg, C. F. Schmidt's Universitäts-Buchhandlung baar 10 M. — Sturm, C., Die Einweihung der neuen Gebäude der Kaiser-Wilhelms-Universität Strassburg. 8. Strassburg, C. Schmidt's Universitäts-Buchhandlung n. 1 M. — Mullinger, J. B., the university of Cambridge. 8. London, Cambridge Warehouse. 18 sh. — de la Fuente, V., Historia de las universidades, colegios y demás establecimientos de enseñanza en España. Tomo I. 4. Madrid, Aguado 20 r. — Carrière, Die, akademische der Gegenwart. 8 Leipzig, W. Friedrich. n. 1 M. — Mischler, E., Alte und Neue Universitäts-Statistik. Antrittsrede. gr. 8. Prag, H. Dominicus. n. 80. Pf. — Statut, Allgemeines, der kaiserlich russischen Universitäten vom 23. August 1884. 8. St. Petersburg, C. Riokar in Comm. n. 2 M. — Themistor, J., l'instruction et l'éducation du clergé. Etude comparative des principes catholiques et des exigences formulées par les lois de Mai. Traduction de l'allemand. gr. 8. Trier, Paulinus-Druckerei. n. 5. M. — Bildungs-Verein, Der. Centralblatt für das freie Fortbildungswesen in Deutschland. Begründet von F. Leibling. Red. J. Lippert. 15. Jahrg. 1885 Nr. 1. Fol. Berlin, Gesellschaft für Verbreitung von Volksbildung. Vierteljährlich n. 1 M. — Bahnen, Neue. Organ des allgemeinen deutschen Frauenvereins. Herausgegeben von L. Otto und A. Schmidt. Jahrg. 1885. (24 Nrn.) Nr. 1. 4. Leipzig, M. Schäfer. pro cplt. n. 3 M. — Zeitschrift für weibliche Bildung in Schule und Haus. Herausgegeben von R. Schornstein. 13. Jahrg. 1885. 1. Hft. gr. 8. Leipzig, B. G. Teubner. Halbjährlich n. 6 M. — Lammers, M., Deutsche Lehrerinnen in England. (Deutsche Zeit- und Streitfragen. Herausgegeben von F. v. Holtzendorff. Nr. 205 206.) gr. 8. Berlin, C. Habel, Subscriptionspreis à n. 75 Pf., Einzelpreis n. 1 M. 60 Pf.

Recensionen-Verzeichniss.

C. Abel, Der Gegensinn der Urworte. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 9, 1 v. L. Tobler.)
Strassburger Abhandlungen zur Philosophie. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 9, 1 v. A. v. Leclair.)
Andronici, *περὶ παθῶν* pars prior ed Kreuttner. (Dtsche. Litztg. 52 v. E. Wellmann.)
Aristotelis Ethica Eudemia recogn. Susemihl. (Dtsche. Litztg. 48 von E. Heitz; L. C. 51.)
Aristoteles Metaphysik c. 1—3 v. Ch. Wirth. (Dtsche Litztg. v. F. Susemihl.)
A. Bastian, Zur naturwissenschaftlichen Behandlungsweise durch und für die Völkerkunde. (Ztschr. f. exacte Philosophie 13, 3 v. O. Flügel.)
Biese, Die Entwickelung des Naturgefühls bei den Griechen und Römern. 2 Thl. (L. C. 52.)
Brodbeck, Mensch und Wissen. (L. C. 51; Literar. Merkur 7 v. R. Lehnberg.)
L. Brunel, Les philosophes et l'Academie française au XVIIIe siècle. (Dtsche. Litztg. 51 v. P. Natorp.)
G. Cesca, storia e dottrina del criticismo. (Dtsche. Litztg. 1885, 1. Vierteljschr. f. wiss. Philos. 9, 1.)
G. Cesca, la dottrina Kantiana dell' a priori. (Dtsche. Litztg. 6 von G. Simmel, Vierteljschr. f. wiss. Philos. 9, 1.)
H. Cohen, Das Princip der Infinitesimal-Rechnung. (L. C. 52.)
Commentaria in Aristotelem graece edita vol XXIII p. III. IV. (Dtsche. Litztg. 3 v. E. Heitz.)
Denis, de la philosophie d'Origène. (Revue critique 1885, 3.)
Deutsch, Peter Abälard. (L. C. 50.)
E. Engel, Psychologie der französischen Literatur. (Literar. Merkur 8 v. Ph. Stein.)
Fechner, Ueber die Frage des Weber'schen Gesetzes und Periodicitätsgesetzes. (L. C. 51.)
Fetzer, Philosophische Leitbegriffe. (L. C. 1885, 1.)
Fischer, Das Problem des Uebels und der Theodicee. (Theol. Quartalschr. 76, 4 von Schanz.)
E. L. Fischer, Ueber das Princip der Organisation und die Pflanzenseele. (L. C. 1885, 3.)
Robert Flint, Vico. (Dtsche. Litztg. 49 v. P. Natorp.)
C. Füsslein. Das metaphysische Problem der Veränderung in der griechischen Philosophie. (Ztschr. f. exacte Philos. 13, 3 v. Thilo.)
A. Geigel, Ueber Wissen und Glauben. (Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit. 86, 1 v. Neudecker.)
Giesing, de scholiis Platonis quaestiones selectae. (Philol. Anz. 1885, 1 v. L. Cohn.)
G. Glogau, Die Phantasie. (Dtsche. Litztg. 1885, 1 v. Joh. Volkelt.)
G. Glogau. Grundriss der Psychologie. (L. C. 50.)
W. Halbfass, Die Berichte des Platon und Aristoteles über Protagoras. (Philol. Anz. 10—11 v. H. v. Kleist.)
Harpf, Die Ethik des Protagoras und deren zweifache Moralbegründung. (Philol. Rundschau 5, 2 v. Rettig.)
L. Heegard, Ueber Erziehung. (Dtsche. Litztg. 49 v. C. Andreae.)
M. Heinze, Der Eudaemonismus in der griechischen Philosophie. (Berl. philol. Wochenschr. 52 v. F. Locking.)
v. Hertling. Albertus Magnus. (Histor. Ztschr. 1885, 2 v. J. Gottschick.)
W. v. Humboldt, Sprachphilos. Werke, her. v. Steinthal. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 9. 1 von L. Tobler.)

H. Jacoby, Allgemeine Pädagogik. (Pädagog. Literatur-Anz. z. Dtschen. Literaturztg. 3.)
Jeppel, Kant's ontologische Beweisversuche für das Dasein Gottes. (Ztschr. f. exacte Philos. u. gebild. Krit. 13, 3 v. Katzen.)
Kahnis, Ueber das Verhältniss der alten Philosophie zum Christenthum. (L. C. 50.)
F. Kirchner, Diätetik des Geistes. (Dtsche. Schulztg. 50 v. Jonas.)
F. Kirchner, Der Spiritismus. (Ztschr. f. exacte Philos. 13, 3.)
A. Krause, Immanuel Kant wider Kuno Fischer. (L. C. 52)
M. C. Ladreyt, l'instruction publique en France et les écoles Amèriques. (Philol. Wochenschr. 47 v. K. Schirmer.)
Locke's Gedanken über Erziehung v. Dr. E. v. Sallwürk. (Dtsche. Schulztg. 50 v. Zenske.
Th. Loewy, Common sensibles. (Zeitschrift f. österr. Gymn. 8. 9, von R. Zimmermann.)
W. Luthe, Begriff und Aufgabe der Metaphysik des Aristoteles. (Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit. 86, 1 v. B. Ritter.)
Manns, Die Lehre des Aristoteles von der tragischen Katharsis und Hamartia. (Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit. 86, 1 v. B. Ritter.)
Val. Mayer, Thomas Hobbes. (Dtsche. Litztg. 1885, 2 v. P. Natorp.)
E. Müller, Die Hochschule Bern 1834—1884. (Dtsche. Litztg. 52 v. Kreig.)
Nahlowsky, Das Gefühlsleben. 2. Aufl. (Dtsche. Litztg. 5 v. H. Spitta)
P. Natorp, Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems im Alterthum. (Philol. Wochenschr. 48 v. F. Lortzing; Philol. Anz. 10. 11. v. H. Siebeck.)
Nirschl, Patrologie und Patristik. (Der Katholik N. F., 26 Dec. v. Bauers.)
F. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts. (L. C. 7; Dtsche Litztg. 6 v. G. Voigt.)
D. Peipers, ontologia Platonica. (L. C. 1885, 3 v. W(o)hlr(a)b.)
Pfleiderer, Religionsphilosophie. Bd. 2. (Bl. f. lit. Unterh. 48 v. v. Hartmann; Beil. z. Augsb. Allg. Ztg. 330 v. Carriere.)
O Plümacher, Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart. (Dtsche. Litztg. 50 v. G. v. Gizycki.)
G. Ch. Pünjer, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie. (L. C. 49.)
P. Radestock, Genie und Wahnsinn (Dtsche. Litztg. 48 v. H. Spitta.)
O. Riedel, Die monadologischen Bestimmungen in Kants Lehre vom Ding an sich. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 9, 1 v. H. Vaihinger.)
v. Rochow, Litterarische Correspondenz her. v. Jonas. (Dtsche Litztg. 5 v. C. Andreae.)
Röhrich, théorie de l'education. (L. C. 1885, 1.)
S. Rubinstein, Psychologisch-ästhetische Essays II. (Dtsche. Litztg. 3 v. R. Lehmann.)
Sammlung selten gewordener pädagogischer Schriften 10. (Dtsche. Litztg. 50 v. F. Paulsen.) — 11. (Ebda. v. E. v. Sallwürk.)
G. Schneider, Die Platonische Metaphysik. (L C. 1885, 1.)
R. v. Schubert-Soldern, Grundlegung einer Erkenntnisstheorie. (Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos. 9, 1.)
G. W. Schüler, Der Pantheismus. (Ztschr. f. exacte Philos. 13, 3 v. O. Flügel.)
Schüz, Philosophie und Christenthum. (Literar. Merkur 8 v. R. Schulberg.)
Sidgwick, the methods of Ethics. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 9, 1 v. G. v. Gizycki.)
H. Spitta, Die Willensbestimmung etc. (Ztschr. f. exacte Philos. 13, 3 v. O. Flügel.)
R. Springer, Eucarpa. (Ztschr. f. exacte Philos. 13, 3 v. O. Flügel.)
A. Stadler, Kants Theorie der Materie. (Dtsche. Litztg. 48 v. B. Erdmann.
Staudinger, Noumena. (Literar. Merkur 7 v. L. Theodor.)

v. Stein, Bildungswesen 3, 1. (L. C. 51.)
A. Steudel, Philosophie im Umriss. (Dtsche. Litztg. 50 v. A. Merkel.)
S. Stricker, Physiologie des Rechts. (Dtsche. Litztg. 52 v. Bierling.)
L. Strümpell, Grundriss der Psychologie. (Ztschr. f. österr. Gymn. 8. 9. v. R. Zimmermann; L. C. 1885, 1.)
C. Stumpf, Tonpsychologie. (Vierteljschr. f. Musikwiss. 1 v. A. v. Meinong.)
Thoughts on theism, with suggestions toward a public religions service in harmony with modern sciences and philosophy. (The Journal of philosophy 18, 1 v. J. Burns-Gibson.)
Th. Vogt, Das pädagogische Universitäts-Seminar. (L. C. 1885, 1.)
Volkmann, Lehrbuch der Psychologie. (Ztschr. f. exacte Philos. 13, 3 v. O. Flügel)
R. Wahle, Gehirn und Bewusstsein. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 9, 1.)
A. Walsemann, Das Interesse. (Dtsche. Litztg. 1885, 1 v. E. v. Sallwürk.)
W. Windelband, Praeludien. (Ztschr. f. öst. Gymn. 8. 9. v. R. Zimmermann; Revue critique 49.)
W. Wohlrabe, Kants Lehre vom Gewissen. (Ztschr. f. exacte Philos. 13, 3.)
— Ueber Gewissen und Gewissensbildung. (Ebda.)

Aus Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Gegründet von J. H. v. Fichte und H. Ulrici redigirt von A. Krohn. Halle, G. E. M. Pfeffer (R. Stricker). Neue Folge. Bd. 86. Heft 1. Dr. J. Nathan, Die Grundbegriffe der Moral. Die Realität der moralischen Handlungen. — J. Frohschammer, Wille oder Phantasie? — J. Döderlein, Warum hat der Raum drei Dimensionen? — C. Th. Isenkrahe, Das Unendliche in der Ausdehnung. — E. v. Hartmann, Krause's Aesthetik. — Recensionen: Dr. B. Ritter, Manns, P., Die Lehre des Aristoteles von der tragischen Katharsis und Hamartia. — Von Dems. Luthe, W., Begriff und Aufgabe der Metaphysik des Aristoteles. — Dr. G. Neudecker, Dr. A. Geigel, Ueber Wissen und Glauben. — Neu eingegangene Schriften. — Bibliographie.

Zeitschrift für exakte Philosophie im Sinne des neueren philosophischen Realismus. In Verbindung mit mehreren Gelehrten herausgegeben von Theod. Allihn und Otto Flügel. Langensalza, H. Beyer u. Söhne Band XIII. Heft III. Chr. A. Thilo, Einige Beiträge zur Prüfung der theoretischen Ansichten Kant's. — O. Flügel. Ein neuer Angriff auf Herbart's Religionsphilosophie. — O. Flügel, Ueber die sogenannte Religion der Humanität. — Recensionen: O. F., G. W. Schuler, Der Pantheismus. Gewürdigt durch Darlegung und Widerlegung. — O. F., H. Spitta, Die Willensbestimmung und ihr Verhältniss zu den impulsiven Handlungen. — O. F., A. Bastian, Zur naturwissenschaftlichen Behandlungsweise durch und für die Völkerkunde. — O. F., A. Frohschammer, Die Philosophie als Idealwissenschaft und System. — O. F., R. Springer, Encarpa. Kulturgeschichte der Menschheit im Lichte der pythagoräischen Lehre. — O. F., W. Volkmann, Ritter v. Volkmar, Lehrbuch der Psychologie vom Standpunkte des Realismus und nach genetischer Methode. R., Dr. F. Kirchner, Der Spiritismus die Narrheit unseres Zeitalters. — Thilo, Dr. C. Füsslin, Das metaphysische Problem der Veränderung in der griechischen Philosophie; Programm des Domgymnasiums zu Merseburg. — Dr. Katzer, G. J. Jeppel, Kant's ontologische Beweisversuche für das Dasein Gottes in ihrem systematischen Zusammenhange dargestellt und gewürdigt. — Dr. W. Wohlrabe, Kant's Lehre vom Gewissen, historisch-critisch dargestellt. — O. F., Ueber Gewissen und Gewissensbildung.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie unter Mitwirkung von M. Heinze und W. Wundt, herausgegeben von R. Avenarius. Leipzig, Fues' Verlag (R. Reisland). Jahrgang VIII. Heft 4. Poske, Fr., Der empirische Ursprung und die Allgemeingültigkeit des Beharrungsgesetzes. — Wundt, W., Bemerkung zu vorstehendem Aufsatze. — Schubert-Soldern, R. v., Der Gegenstand der Psychologie und das Bewusstsein. — Heymans, G., Zurechnung und Vergeltung. Eine psychologisch-ethische Untersuchung. — Marty, A., Ueber Sprachreflex, Nativismus und absichtliche Sprachbildung. — Laas, E., Neuere Untersuchungen über Protagoras. — Anzeigen: Internationale Zeitschrift für allgemeine Sprachwissenschaft, herausgegeben von F. Fechner. B. I. H. I. v. L. Tobler. — Schubert-Soldern, R. v., Ueber Transcendenz des Objects und Subjects; v. R. Willy. — Selbstanzeigen: Cesca, Giovanni, Storia e Dottrina del Criticismo. Cenni. — Harpf, A., Die Ethik des Protagoras und deren zweifache Moralbegründung kritisch untersucht. — Philosophische Zeitschriften. — Bibliographische Mittheilungen. — IX. Jahrgang. Heft I. Kroman, K., Ueber Wesen und Bedeutung der Philosophie. — Gizycki, G. v., Moralische Beurtheilung. — Dahl, Fr., Versuch einer Darstellung der psychischen Vorgänge in den Spinnen. Art. 1. — Anzeigen: Sedgwick H., The methods of ethics 3 d. ed. von G. v. Gizycki; Humboldt, W. v., Sprachphil. Werke erkl. v. H. Steinthal, v. L. Tobler; Abel, C., Der Gegensinn der Urworte v. L. Tobler; Strassburger Abh. zur Philosophie v. A. v. Leclair; Riedel, O., Die monadologischen Bestimmungen u. s. w. von H. Vaihinger. — Selbstanzeigen: Cesca, Giovanni, La dottr. Kantiana dell' apriori; Cesca, Giovanni, L'origine del principio di causalità; Schubert-Soldern, R. v., Grundl. einer Erkenntnisstheorie; Wahle, R., Gehirn und Bewusstsein. — Philosophische Zeitschriften. — Bibliographische Mittheilungen.

Mind. A quarterly review of psychology and philosophy. London, Williams and Norgate. Nro. XXXVII. January 1885. C. Mercier, A Classification of Feelings. — Prof. W. James, On the Function of Cognition. — Dr. J. H. Stirling, Kant has not answered Hume. — Prof. H. Calderwood, Another View of Green's Last Work. — J. T. Punnett, Ethical Alternatives. — Critical Notices: Prof. R. Adamson, H. Lotze's Logic. — T. Wittaker, Dr. G. Thompson's System of Psychology. — T. Davidson, L. Ferri's La Psychologie de l'Association. — J. Sully, Mr. Lazarus, Ueber die Reize des Spieles. — Dr. G. Ritchie, W. Windelband's Präludien. — New Books. — Notes and Correspondence.

The Journal of Speculative Philosophy. Edited by Williams T. Harris. April 1884. Vol. XVIII. Nro. 2. New-York. G. S. Fullerton, Space of Four Dimensions. — S. E. Blow, Dante's „Inferno". — F. Ellingwood Abbot, The Moral Creativeness of Man. — A. E. Kroeger, Fichte's Facts of Consciousness. — J. Dewey, Kant and Philosophic Method. — F. L. Soldan, Hegel's Introduction to the Philosophy of Religion. — A. D'Orelli, Kym's „Problem of Evil". — The Editor, Dialectic Unity in Emerson's Prose. — Notes and Discussions. — Book Notices.

Revue philosophique de la France et de l'Etranger. Dir. par. Th. Ribot. Paris, C. Baillière et Co. 1885. Nr. 1. A. Binet et Ch. Féré. — L'hypnotisme chez les hystériques. — I. Le transfert psychique. — P. Tannery, La théorie de la matière d'après Kant. — G. Pouchet, La Biologie aristotélique (3e article). — Revue générale: L. Dauriac, Moralistes anglais contemporains. — Analyses et comptes rendus: Schaeffle, Bau und Leben des socialen Körpers. — Sully-Prudhomme: De l'expression dans les beaux-arts. — Revue des périodiques étrangers: Philosophische Monatshefte. — Correspondance: La suggestion mentale et le calcul des probabilités: MM. Lechalas, P. Tannery et Ch. Richet. — Les images motrices: MM. Paulhan et Montchal. Nr. 2 — H. Lachelier, Les lois psychologiques dans

l'école de Wundt. — E. Beaussire, Les Principes formels et les conditions subjectives de la morale. — G. Pouchet, La biologie aristotélique (4e article). — Analyses et comptes rendus: J. Sully, Outlines of Psychology. — Schneider, Freud und Leid des Menschengeschlechts; eine social-psychologische Untersuchung. — Windelband, Präludien, Aufsätze und Reden. — E. Mach, Die Mechanik in ihrer Entwickelung. — E. Mach, Ueber Umbildung und Anpassung im naturwissenschaftlichen Denken. — Variétés: G. Séailles, La Causalité d'après David Hume. — Correspondance: Regalia, Téléologie de la douleur. — Nr. 3. Dr. Sikorski, L'évolution psychique de l'enfant. I. Les sentiments. — A. Binet et Ch. Féré, Hypnotisme et responsabilité. — P. Regnaud, L'idée de temps: Origine des principales expressions qui s'y rapportent dans les langues indo-européennes. — G. Pouchet, la biologie aristotélique (fin). — Notes et discussions: Dr. Bernheim, Sur l'hypnotisme chez les hystériques. — E. Rabier, La causalité d'après D. Hume. — Analyses et comptes rendus: Guyau, Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction. — A. de Candolle, Histoire de sciences et des savants depuis deux siècles. — Bonvecchiato: I frazzionamenti della memoria e gli errori della coscienza. — A. Seth, The developement from Kant to Hegel. — Asher, Das Endergebniss der Schopenhauerschen Philosophie. — Revue des périodiques étrangers: Mind. A Journal of psychology, etc. — Brain. — The Journal of speculative philosophy. — Variétés: Un problème de métaphysique, etc. — Correspondance.

La Critique Philosophique (Nouvelle Série) publ. s. la direction de **M.** Renouvier. Paris. Première année Nro. 1. Renouvier, Philosophie, science et criticisme. — Lionel Dauriac, La philosophie au collège. — A. Schloesing, Philosophie de l'apocalypse. — Renouvier, La Critique littéraire de la Critique de la raison pure. — A. Toubeau, La question agricole. — F. L. Ogereau, Remarques sur quelques points de la morale stoïcienne au sujet d'un livre récent. — F. Grindelle, Un ancien ouvrage sur la Révolution récemment publié. — F. Pillon, Nouvelles Revues.

La Critique Religieuse publ. s. la dir. de M. Renouvier. Supplément Trimestriel de la Critique Philosophique. Paris. Janvier. E. Petavel-Ollif, Le conditionalisme et l'universalisme conditionnel. — J. Milsand, Luther sa vie et son oeuvre, par F. Kuhn, tome III. et dernier. — V. Courdaveaux, Un pasteur américain au XIX. siècle. — Renovier, Esquisse d'une classification systématique des doctrinesphilosophiques. — Avertissement.

La Filosofia delle scuole italiane. Rivista bimestrale dir. da T. Mamiani. Roma, Salviucci. Anno XV. Vol. XXX. disp. 3a. L. Ferri, Una lezione elementare di psycologia. I fatti psychici e i fatti fisici. — A. Martinazzoli. Di un poema filosofico del 500 dimenticato dagli Italiani. — A. Macchia, Pensieri di filosofia. Positivismo e libertà del volere. — A. Chiappelli, Ancora sopra Panezio di Rodi e il suo dubbio sulla autenticità del Fedone platonico. — Bibliografia: I. James Mc. Cosch. — II. C. Cantoni. — III. A. Rurri. — IV. A. Russo. — V. A. Fouillée. — VI. L. Milani. — Notizie. — Periodici di filosofia. — Recenti pubblicazzioni.

Rivista di Filosofia Scientifica diretta da E. Morselli, R. Ardigo, G. Boccardo, G. Canestrini, G. Sergi. Redattore: G. Buccola. Torino, Milano, fratelli Dumolard. 1884. Vol. IV. Nro. 1. A. Roberto, Il còmpito della filosofia e la sua perennità. — G. Giuseppe, I fenomeni psichici come funzioni dell' organismo. — G. Giuseppe, La materia degli spazi celesti. — Genesi e natura della materia dello spacio. — Buccola, G. e Bordoni-Uffreduzzi, G., Studî die Psicologia sperimentale. — Sul tempo di percezione dei colori. — Rivista Sintetica, Zorli Alberto, Questione sociale e questione penale. — Rivista analitica, Colajanni N. — Socialismo e Sociologia criminale. — Vol. I. Socialismo. — Tebaldi, A., Fisonomia

ed espressione studiate nelle loro deviazioni. — Rivista Bibliografica, Opere di Stoppani, Della Bona, Lombroso, Havet. — Rivista dei Periodici, Periodici francesi — Periodici tedeschi. Annunci di recenti pubblicazioni. — Nro. 2. Acanfora-Venturelli, R., Studi di Psicofisica. — Sulla legge della sensazione di Bernstein. — Bonelli, Gustavo, Sulla nozione d'individuo in biologia. — Gervello, V. e Coppola, F., Studi di psicologia sperimentale. — Ricerche sulla durata degli atti psichici elementari sotto l'influenza delle sostanze ipnotiche. — Fano Giulio, La fisiologia quale scienza autonoma. — Rivista Analitica. Perrier, E., La philosophie zoologique avant Darwin. — Rivista Bibliografica, Opere di Derepas, Guilly, Vadalà. — Papale, Zeller, Veniali, Guthrie-Malcolm, Fiske, Lagrange, Beaunis e Mor. — Rivista dei Periodici, Periodici inglesi — Periodici americani.

Preisschrift der Kgl. Dänischen Academie der Wissenschaften.

Question de Philosophie.

A côté de la discussion qui, dans la seconde moitié de ce siècle, s'est rouverte avec un nouvel intérêt sur la base et les principes de la morale, on s'est également efforcé, dans ces derniers temps, d'éclaircir le développement moral et, par suite aussi, les principes de la morale à l'aide de la méthode historique (comparative), en cherchant la connexion des idées et des institutions morales avec d'autres côtés de la vie chez différents peuples et dans différentes périodes de la civilisation. Comme il importe de savoir clairement ce qu'on peut faire dans cette voie pour élucider les problèmes de la philosophie morale, l'Académie met au concours la question suivante:

Donner un exposé critique des résultats obtenus par la méthode historique dans le domaine de la morale, et développer l'importance de cette méthode pour la philosophie morale en général.

Les réponses à cette question peuvent être écrites en latin, en français, en anglais, en allemand, en suédois et en danois. Les mémoires ne doivent pas porter le nom de l'auteur, mais une devise, et être accompagnés d'un billet cacheté muni de la même devise, et renfermant le nom, la profession et l'adresse de l'auteur. Les membres de l'Académie qui demeurent en Danemark ne prennent point part au concours. Le prix accordé pour une réponse satisfaisante à l'une des questions proposées, lorsqu'aucun autre n'est indiqué, est la médaille d'or de l'Académie, d'une valeur de 320 couronnes.

Les mémoires devront être adressés avant la fin d'octobre 1886 au secrétaire de l'Académie, M. H. G. Zeuthen, professeur à l'université de Copenhague. Les prix seront publiés en février 1887, et les auteurs pourront ensuite retirer leurs mémoires.

Miscelle.

Am 9. März starb zu Innsbruck der ordentliche Professor der Philosophie an der dortigen Universität, Dr. Carl Sigmund Barach-Rappaport. Die Wissenschaft verliert an ihm, dem vorzeitig Dahingerafften, einen durch bedeutende Gelehrsamkeit und grossen Scharfsinn ausgezeichneten Vertreter von hochstrebendem Geiste, die Philosophischen Monatshefte einen eifrigen, wohlgesinnten und hülfreichen Mitarbeiter, der Freundeskreis des Verewigten aber einen wegen seiner Liebenswürdigkeit und Herzensgüte, Treue und Hingebung auf immer unvergesslichen Genossen.

Die wissenschaftlichen Papiere Barach's sind theils in den Besitz der Bonner Universitäts-Bibliothek, theils der Redaction der Philosophischen Monatshefte übergegangen, welche bestrebt sein wird, das zum Druck Geeignete aus diesem Nachlass seiner Zeit zu veröffentlichen.

Druck von P. Neusser in Bonn.

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

Dirigée par TH. RIBOT

Agrégé de philosophie, Docteur ès lettres

(Xe ANNÉE, 1885)

La Revue philosophique paraît tous les mois, par livraisons de 6 à 7 feuilles grand in-8, et forme ainsi à la fin de chaque année deux forts volumes d'environ 680 pages chacun.

CHAQUE LIVRAISON CONTIENT:

1° Plusieurs articles de fonds; 2° des analyses et comptes rendus des nouveaux ouvrages philosophiques français et étrangers; 3° un compte rendu aussi complet que possible des *publications périodiques* de l'étranger, pour tout ce qui concerne la philosophie; 4° des notes, documents, observations, pouvant servir de matériaux ou donner lieu à des vues nouvelles.

Prix d'abonnement:

Un an pour Paris, 30 fr. — Pour les départements et l'étranger, 33 fr.

La livraison . . . . . 3 fr.

Les années écoulées se vendent séparément 30 francs, et par livraisons de 3 francs

La Revue philosophique, fondée en même temps que la *Revue historique*, n'est l'organe d'aucune école en particulier.

La psychologie, avec ses auxiliaires indispensables, la physiologie du système nerveux, la pathologie mentale, la psychologie des races inférieures et des animaux, l'anthropologie, la logique déductive et inductive, les théories générales fondées sur les découvertes scientifiques: tels sont les principaux sujets dont elle entretient le public.

En un mot, par la variété de ses articles et par l'abondance de ses renseignements, elle donne un tableau complet du mouvement philosophique et scientifique en Europe.

PRINCIPAUX ARTICLES PUBLIÉS DANS L'ANNÉE 1884:

Binet. L'hallucination: recherches théoriques et expérimentales. — Ch. Féré. Des troubles de l'usage des signes. — Th. Manouvrier. La fonction psycho-motrice. — Ribot. Les maladies de la personnalité. — Gley. Les aberrations de l'instinct sexuel. — Ch. Richet. De la suggestion dans le rêve — Herbert Spencer. Passé et avenir de la religion. — Tarde. Darwinisme naturel et darwinisme social. — Bernard Perez. Les théories de l'éducation: la logique de l'enfant. — Beaussire. L'indépendance de la morale. — L. Arréat. Un athée idéaliste (Julien Dubois). — Bonatelli. Remarques sur les sensations et les perceptions. — Lévêque. L'esthétique musicale en France. — Lechalas. Sur le mode d'action de la musique. — Guyau. L'esthétique du vers moderne. — G. Pouchet. La biologie aristotélique. — J. Delboeuf. La matière brute et la matière vivante, etc., etc.

On s'abonne sans frais à la librairie Félix Alcan, 108, boulevard Saint-Germain, à Paris: chez tous les Libraires de la France et de l'Étranger, et dans tous les bureaux de poste.

Für Schriftsteller wissenschaftlicher Richtung,

welche ihre Werke selbst verlegen wollen, empfehlen wir unsere Offizin zur

Druck-Herstellung

derselben in geschmackvoller Ausstattung und gleichzeitig zur Übernahme des

Debits für den Buchhandel

zu sehr günstigen Bedingungen. Vertragsformulare stehen zu Diensten.

Stuttgart. **J. B. Metzler**'sche Buchhandlung und Buchdruckerei.

Verlag der **Weidmannschen Buchhandlung** in Berlin.

Idealismus und Positivismus.

Eine kritische Auseinandersetzung
von **ERNST LAAS.**

Erster, allgemeiner und grundlegender Theil. (IV u. 275 S.) gr. 8. geh. 6 M.
Zweiter Theil: Idealistische und positivistische Ethik. (IV u. 398 S.) gr. 8. geh. 9 M.
Dritter Theil: Idealistische und positivistische Erkenntnisstheorie. (IV u. 704 S.) gr. 8. geh. 16 M.

Soeben erschien und steht gratis zu Diensten:

Antiquarischer Katalog 51:

Philosophie.

(Die Bibliothek des † Prof. Sengler in Freiburg.)

Frankfurt a. M. **Lehmann & Lutz.**

Georg Weiss, Verlag in Heidelberg.

Der

Pessimismus

in

Vergangenheit und Gegenwart.

Geschichtliches und Kritisches

von

O. Plümacher.

gr. 8°. 355 S. 7 M. 20 Pfg.

„Das Schlusswort des Buches fasst den Inhalt des Ganzen in einem Resumé von meisterhafter Dialectik dahin zusammen, dass der moderne philosophische Pessimismus als letzte Entwicklungsform desselben alle früheren Stufen sowohl der pessimistischen wie der optimistischen Weltbetrachtung nach ihrer Wahrheit in sich bewahrt und umspannt, nach ihrer Einseitigkeit und Unwahrheit in sich aufhebt. Auch wer sich dieser Ansicht nicht anschliesst, wird doch nicht umhin können, für die gründliche Durcharbeitung der Probleme, die alles bisher über den Gegenstand Erschienene weit hinter sich zurücklässt, dankbar zu sein, und selbst der Kultur- und Literarhistoriker ohne eigentlich philosophische Interessen wird es zu schätzen wissen, eine wie bequeme Uebersicht über den Verlauf einer jedenfalls nicht unwichtigen kulturgeschichtlichen Erscheinung, beziehungsweise über einen viele Gemüther bewegenden Zweig der neueren Literatur ihm hier geboten wird. Der Philosoph und Kritiker endlich wird, bevor er über das Problem oder eine dasselbe behandelnde neue Schrift seine Stimme vernehmen lässt, nicht unterlassen dürfen, von dieser Hauche Kenntniss zu nehmen, welches wenigstens vorläufig als eine abschliessende und den Gegenstand in der gegenwärtigen Phase der Discussion erschöpfende Leistung bezeichnet werden muss."

„Gegenwart" 1884. No. 40.

Druckerei von P. Neusser in Bonn.

Die **Philosophischen Monatshefte** erscheinen in Bänden von 10 Heften à 4 Druckbogen. Es wird in der Regel monatlich ein Heft oder zweimonatlich ein Doppelheft ausgegeben. Der Abonnementspreis beträgt 12 Mk. für den Band; einzelne Hefte werden zum Preise von 2 Mk. verkauft. Bestellungen nehmen alle Buchhandlungen entgegen.

C. Schaarschmidt.

Inhalts-Verzeichniss.

Heft VI u. VII.

Seite

Ueber den Raum der Gesichtswahrnehmung. II. III. Von *Th. Lipps* 321—369

Methode und Methoden. Mit Beziehung auf Bd. II von Wundt's Logik von *L. Rabus* . . . . . 370—383

Geschichte der Psychologie von *H. Siebeck*. Thl. I. Abth. 1. 2. Rec. von *P. Natorp* . . . . . 384—396

Die Ursprünge v. *Edm. de Pressensé*. Deutsch v. *Ed. Fabarius*. Bespr. v. d. Red. . . . . 396—406

Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems im Alterthum von *P. Natorp*. Bespr. von *A. Richter* . . . . . 406—409

Frowa **s. thes. sententiarum** von *Opsimathes*. Angez. v. d. Red. 409—410

Die Zukunftsreligion des Unbewussten und das Princip des Subjectivismus von *C. Braig*. Besp. v. d. Red. . . . . 410—412

Allgemeine Geschichte des Priesterthums von *Jul. Lippert*. Angez. v. d. Red. . . . . 412—413

Litteraturbericht. *Rieger, C.*, Der Hypnotismus, bespr. von *J. Volkelt*; *Kober, J.*, Der Ursprung der Vernunft; *Chiapelli, Al.*, Sul carattere formale del principio etico; *Parisius, Ed.*, Gedenkblätter, bespr. v. d. Red.; *Rothenbücher, Ad.*, Handbuch der Moral, bespr. von *O. Lehmann*; *Wolff, H.*, Wegweiser in das Studium der Kantischen Philosophie; Derselbe, Handbuch der Logik, bespr. von *L. Rabus*; *Frohschammer, J.*, Die Philosophie als Idealwissenschaft und System; *Fischer, E. L.*, das Problem des Uebels und die Theodicee, bespr. von *Fr. Kirchner*; *v. Hartmann, Friedrich*, gegen *Nordau*, Eine Nachlese u. s. w.; *Beck, W.*, Geschichte des Montanismus; *Fischer, M.*, Vorlesungen über die jüdische Philosophie des Mittelalters, bespr. v. d. Red.; *Spicker, R.*, Elementa, bespr. von *Fr. Kirchner*; *Breidbach, Ad.*, Mensch und Wissen, von *J. Hohniger*; *Frohschammer, J.*, Ueber die Grenzen der Menschheit u. s. w., von *De Koch*; *Wasmann, E.*, Der Streit zwischen Glauben und Wissenschaft, von *O. Lehmann*; *Justus, J.*, Das Christenthum u. s. w., von *Fr. Kirchner*; *Müller, W.*, Gerhart von Swaten, *Schmidt-Logé, P.*, Die Freiheit des Willens, v. d. Red.; *Grossmann, A.*, Ueber Wissen und Glauben, von *Fr. Kirchner*; *Pesch, P.*, Ursache und Zweck; *Kirchner, J. H.*, Philosophische Untersuchungen, von *O. Lehmann*; *Hoffmann, H.*, Das Unbewusste und die Lehre vom Willen; *Hoffmann, W.*, Lehrbuch der Psychologie, v. d. Red.; *Natorp, P.*, Ueber Objectivirung des Unbewussten, v. d. Red.; *Natorp, P.*, Ueber Verschiedenheit der Begabung, v. d. Red. . . . . 413—438

Neu eingegangene Schriften 438

Bibliographie 438

Recensorer-Verzeichniss . . . . . 438—444

Aus Zeitschriften . . . . . 444—446

Misceller . . . . . 446—448

FOREIGN
BODL. LIBR.
PERIODICALS

Ueber den Raum der Gesichtswahrnehmung.

II.

Das Continuum des Sehfeldes und die Ausfüllung des blinden Flecks.

Einzelne Gesichtseindrücke setzen das Sehfeld zusammen. Diese einzelnen Eindrücke wird man, ebenso wie den ursprünglichen Gesammteindruck, von dem am Schlusse des vorigen Abschnitts die Rede war, an sich ohne räumliche Ausdehnung denken müssen. Denn, wären sie räumlich ausgedehnt, so enthielten sie räumlich unterschiedene Theile, von denen gefragt werden müsste, warum der eine da, der andere dort seine Stelle finde. Natürlich müssten diesen Unterschieden der Localisation wiederum qualitative Unterschiede entsprechen. Der einzelne Eindruck dürfte nicht qualitativ gleichartig, sondern müsste als Mannigfaltigkeit qualitativ verschiedener Theile gedacht werden. Solche Theile setzen wir aber in den Einzeleindrücken, die wir bisher als solche bezeichneten, nicht voraus.

Mögen nun aber die (denkbar letzten) Einzeleindrücke als unräumlich oder als schon einen Raum beherrschend gedacht werden, in jedem Falle müssen sie, wenn das Continuum des Raumes der Gesichtswahrnehmung aus ihnen entstehen soll, stetig räumlich verschmelzen. Dabei verstehe ich unter stetiger räumlicher Verschmelzung ein allmäliges Uebergehen des einen Eindrucks in den andern, das von dem stetigen Uebergleiten eines Tones in einen höheren oder tieferen Ton dadurch sich unterscheidet, dass dies in der Zeit verläuft und eine Zeit erfüllt, jenes räumlich sich vollzieht, und indem es sich vollzieht, einen gewissen Raum für die Wahrnehmung schafft. Die Verschmelzung kann eine engere oder weniger enge sein, d. h. die Eindrücke können das eine Mal auf kürzerem räumlichem Wege in einander übergehen und sich zugleich, indem sie dies thun, in höherem Maasse qualitativ

durchdringen oder umschlungen halten, das andere Mal weiter auseinander gehen und zugleich in minderem Grade der eine in den andern hinüberfliessen.

Das Recht und wohl auch der Sinn dieser Behauptung wird im Folgenden deutlicher werden. Sicher ist zunächst, dass absolut unräumliche Eindrücke durch blosse Aneinanderfügung keinen Raum ergeben können. Ebensowenig wäre aber die Räumlichkeit, die wir den einzelnen Eindrücken als solchen etwa zuschreiben könnten, geeignet durch blosse Nebeneinanderstellung zu einem Raumcontinuum sich einfach zu addiren. Am nächsten läge es noch, jener Räumlichkeit die Form der Kreisfläche zu geben. Aber aus Kreisflächen lässt sich nun einmal kein Raum zusammensetzen. — Vielmehr müssen die Eindrücke in jedem Falle, wenn sie einen Raum constituiren wollen, aus sich herausgehen und zusammenfliessen.

Dies kann nun aber nicht so gedacht werden, als gehe jeder Eindruck seinem Nachbareindruck bis zu einer gewissen Grenze entgegen, und erwarte, dass dieser nun auch ihm ebensoweit entgegenkomme. Sie kommen sich ja natürlich überhaupt nicht entgegen, wenn sie sich nicht auf Grund irgendwelchen besonderen Verhältnisses zu einander hingezogen fühlen. Besitzen aber zwei Eindrücke einmal soviel Anziehungskraft für einander, dass sie in gewissen Grenzpunkten sich zu vereinigen streben, so ist, da sie überall dieselben sind, und die Grenzpunkte nichts Besonderes haben, nicht einzusehen, warum sie nicht suchen sollten überall sich zu vereinigen, also in gewisser Weise und in gewissem Grade sich zu durchdringen.

Doch wir dürfen hier ja gar nicht von den für sich bestehenden Eindrücken ausgehen. Nicht der gesonderte Eindruck, sondern der Gesammteindruck ist das Ursprüngliche. In diesem nun sind alle Eindrücke total verschmolzen, d. h. sie fallen räumlich zusammen und durchdringen sich qualitativ in vollkommener, und, wenn wir auch diesen Gesammteindruck ausgedehnt vorstellen, überall gleichmässiger Weise.

Aus dem Gesammteindruck lösen sich dann die Einzeleindrücke räumlich und qualitativ; an die Stelle der völligen Verschmelzung tritt das Aussereinander und die qualitative Selbständigkeit. Aber jene Herauslösung geschieht in manchfachen Stufen. Zunächst gibt es unendlich viele Stufen oder Grade des Aussereinander. Diesen müssen dann aber auch Stufen oder Grade der qualitativen Selbständigkeit bzw. der qualitativen Durchdringung entsprechen. Angenommen, zwei Eindrücke sind gegeneinander absolut selbständig d. h. absolut fähig, sich in ihrer qualitativen Eigenart zu behaupten, und der ursprünglich vorhandenen Nöthigung zur Durchdringung sich zu erwehren, dann ist nicht einzusehen, warum sie nicht räumlich beliebig weit gesondert erscheinen sollten. Müssen es sich dagegen zwei Eindrücke gefallen lassen, zwar nicht räumlich zusammenzufallen, aber doch in ein engeres oder engstes räumliches Verhältniss einzugehen, so muss dem ein Rest der ursprünglichen Unfreiheit des einen Eindrucks gegen den andern zu Grunde liegen und dieser kann nicht umhin in der Fortdauer eines minderen Grades der qualitativen Durchdringung, die ja in nichts anderem als in jener Unfreiheit ihren Grund hat, sich wirksam zu erweisen.

Um es kurz zu sagen. Räumliches Zusammenfallen und qualitative Durchdringung von Gesichtseindrücken bedingt sich gegenseitig. Demnach muss dem Uebergang vom räumlichen Zusammen zum beliebig weiten räumlichen Auseinander ein Uebergang von der völligen qualitativen Durchdringung zur völligen qualitativen Selbständigkeit entsprechen. Dieser Uebergang kann nur gedacht werden als Folge der gradweisen Vermehrung der Selbständigkeit oder Freiheit der Eindrücke überhaupt. Er kann also auch nur bestehen in einer gradweisen Verminderung der Durchdringung d. h. jeder Eindruck, indem er qualitativ und damit zugleich räumlich sich verselbständigt, fliesst oder „klingt" in immer geringerem Grade oder in immer geringerer Stärke in den andern hinüber. — Dies ist aber die Meinung der „stetigen räumlichen Verschmelzung" überhaupt und der engeren und weniger engen räumlichen Verschmelzung insbesondere.

Wo nun hört dies Hinüberklingen auf und beginnt die völlige qualitative Selbständigkeit? Auf diese Frage weiss ich nur die eine Antwort, dass der Punkt nirgends scheine gefunden werden zu können. Vermag ein gewisser Grad der Selbständigkeit die Verschmelzung nur auf einen niedrigeren Grad herabzudrücken, so wird ein grösserer Grad sie auf einen noch niedrigeren Grad herabdrücken. Dagegen ist nicht einzusehen, wie es je dazu kommen sollte, dass die Nöthigung bzw. Neigung zur Verschmelzung, die ja nie fehlt, gar keine Wirkung mehr übte. Darnach wären die Inhalte unseres Sehfeldes überall Producte aus allen gleichzeitigen Eindrücken. Wo ein Eindruck seine bestimmte Stelle hätte, da klängen doch auch alle andern in gewisser Weise an, am meisten die unmittelbar benachbarten, in gewissem, wenn auch vielleicht schon bei geringer Entfernung unmerkbarem Grade auch die entfernteren. Es bestände ein System der psychischen Irradiation vergleichbar dem der physiologischen, nur von umfassenderer Natur. — Ein sonderbares Ergebniss, wenn man will, jedenfalls ein Ergebniss, dem ich mich nicht verschliessen kann. Zudem entspricht es ja unserer Anschauung vom Raume, in dem es keine letzten selbständigen Elemente gibt, sondern in gewisser Weise alles in alles zerfliesst, sicherlich besser, als die Vorstellung von der mosaikartigen Zusammensetzung des Sehfeldes, zu der man sonst gedrängt wäre. Freilich gibt es für das Hinüberklingen aller Eindrücke in alle keinen unmittelbaren Erfahrungsbeweis. Es kann aber wenigstens aus der unmittelbaren Erfahrung des Sehens auch kein Beweis dagegen abgeleitet werden.

Hat es nun mit der erörterten Anschauung seine Richtigkeit, so beantwortet sich die Frage nach der Ausfüllung des blinden Flecks, oder genauer: der ihm entsprechenden Lücke des Sehfeldes, von selbst. — Bestimmen wir aber erst das Problem näher.

Den Namen des blinden Flecks führt, wie bekannt, eine Stelle beider Netzhäute, die der nach innen d. h. nach der Nase zu gekehrten Hälfte derselben angehört, und die das Eigenthümliche hat, gegen Lichtreize unempfindlich zu sein.

Die Ausdehnung der Stelle ist nach Helmholtz[1]) so gross, dass das Bild, das der Vollmond auf der Netzhaut erzeugt, elfmal darauf Platz hätte. Im Sehfeld entspricht ihm eine Stelle, die von dem Punkte, den das Auge fixirt, nach aussen zu gelegen und im Mittel etwa 15 Grad entfernt ist. Natürlich werden Gegenstände, die dieser Stelle des Sehfeldes angehören, nicht gesehen. Die Frage ist, was sehen wir dann an dieser Stelle, die wir kurz als die Lücke des Sehfeldes bezeichnen wollen.

Auf diese Frage nun lautet die Antwort, die sich aus obiger Erörterung ergibt, folgendermassen: die Lücke wird für die Wahrnehmung ausgefüllt, indem der Eindruck jedes Randpunktes des blinden Flecks nach jedem andern Randpunkte hinüber klingt oder irradiirt; und zwar geschieht dies in völlig analoger Weise, wie auch sonst Netzhauteindrücke ineinander überklingen oder irradiiren. Wir sehen demnach an jedem Punkte der Lücke eine Färbung, die aus den Färbungen aller Randpunkte sich zusammensetzt, nur dass dazu jeder Randpunkt in umso geringerer Stärke beiträgt, je weiter er von dem fraglichen Punkte der Lücke entfernt ist und je grösser der Weg ist, der von ihm, durch den Punkt der Lücke hindurch, nach dem entgegengesetzten Randpunkte hinführt. — Ich brauche nicht hinzuzufügen, dass ich damit die Betheiligung der ausserhalb des Randes fallenden Eindrücke an der Ausfüllung der Lücke, die nach der obigen Erörterung nicht ausgeschlossen werden darf, insofern nicht vernachlässige, als die Wirkung derselben in der Wirkung der Randeindrücke bereits eingeschlossen ist. Jene Wirkung kann sich ja nur durch die Randpunkte hindurch, d. h. so, dass sie zunächst deren Eindrücke modificirt, auf die Lücke erstrecken.

Indem ich nun zur näheren Begründung dieser Behauptung übergehe, drängt sich zunächst eine Vorfrage auf. Wie kann der Inhalt dessen, was in der Lücke des Sehfeldes wahrgenommen wird, überhaupt zweifelhaft sein? Er kann es, wie man weiss, weil die Unsicherheit, die unserer Constatirung dessen, was wir in den seitlichen Theilen des Sehfeldes wahrnehmen, überhaupt anhaftet, auch auf die Wahrnehmungen

1) Physiologische Optik, 213.

der Lücke des blinden Flecks sich erstreckt und hier sogar nothwendig stärker hervortritt. Diese Constatirung ist ja von der Wahrnehmung selbst wohl zu unterscheiden. Sie geschieht, indem wir unsere Aufmerksamkeit nacheinander auf die verschiedenen Theile eines Wahrnehmungsbildes richten, sie dadurch aus der Menge des sonst Wahrgenommenen herausheben, und was wir im Einzelnen herausgehoben haben, zu einem Ganzen vereinigen. Bedingung dieser Vereinigung ist, dass wir das Herausgehobene festhalten, sozusagen dingfest machen, dass nicht dem, was wir mit der Aufmerksamkeit zu erfassen glauben, unvermerkt anderes sich unterschiebe. An eben dieser Festhaltung aber fehlt es bei den Wahrnehmungen der seitlichen Theile des Sehfeldes, oder kürzer, beim indirekten Sehen. Immer wieder erleben wir es, dass ein Theil, den wir festmachen wollen, oder festgemacht zu haben glauben, der Aufmerksamkeit entgleitet und Anderes sich an die Stelle setzt. So kommt es schwer oder überhaupt nicht zur sicheren Heraushebung eines Wahrnehmungsbildes. Ja, indem wir die Unsicherheit unseres Festhaltens und Festmachens objektiviren, meinen wir schliesslich, die Theile des Wahrnehmungsbildes selbst schwankten, tauchten auf und verschwänden, um andern Platz zu machen.

Aus welchen psychologischen Gesetzen sich dieser Umstand erkläre, dies frage ich hier nicht. Jedenfalls ist er im letzten Grunde bedingt durch die geringere Perceptionsfähigkeit der seitlichen Netzhautstellen. Daraus folgt ohne weiteres, dass die Gegend des blinden Flecks, also die Sehfeldlücke, in besonderem Maasse mit jener Unsicherheit behaftet sein muss. Natürlich müssen wir mit dieser Unsicherheit jederzeit rechnen, wenn es sich um die Frage handelt, wie die Lücke ausgefüllt erscheine. Vor allem darf aus der Unsicherheit der Auffassung des in der Lücke Wahrgenommenen niemals ein Zeugniss gegen den Inhalt des Wahrgenommenen selbst abgeleitet werden.

Von den Beantwortungen nun, die die Ausfüllungsfrage erhalten hat, hebe ich zunächst die Helmholtz'sche hervor. Ihm zufolge sehen wir in der Lücke überhaupt nichts; „und dies nichts kann sich nicht einmal als Lücke oder Grenze des

Sichtbaren geltend machen. Denn wenn die Lücke des sichtbaren Sehfeldes selbst sichtbar sein sollte, so müsste sie in irgend einer Qualität des Sichtbaren erscheinen, was sie nicht thut" [1]).

Ohne Zweifel nun ist Helmholtz im Recht, wenn er von einer leeren und doch wahrnehmbaren Lücke, also einem leeren und doch wahrnehmbaren Raumstück als einer Sache, die sich selbst aufhöbe, nichts wissen will. Aber auch die Behauptung, wir sähen absolut nichts in der Lücke des Sehfeldes, scheint mir sich selbst aufzuheben. Befindet sich für die Wahrnehmung nichts zwischen den Rändern der Lücke, so stossen die Ränder, wiederum für die Wahrnehmung, unmittelbar zusammen. Existirt die Lücke für die Wahrnehmung nicht, so schreitet die Wahrnehmung von der einen Seite der Lücke zur andern lückenlos fort. Dies ist aber nach Helmholtz's eigener Meinung nicht der Fall. Zieht man auf einer Fläche eine Kreislinie und wendet etwa, während das rechte Auge geschlossen ist, das linke so gegen die Fläche, dass ein Theil der Kreislinie in die Lücke des linken Sehfeldes fällt, so erkennt man auch nach Helmholtz die Lücke: Helmholtz vermag dabei sogar ziemlich gut anzugeben, wie viel von dem Kreise fehlt. Hinzuzufügen hätte ich etwa noch, dass das Ergebniss ein sichereres wird, wenn die Kreislinie hell auf dunkelem Grunde gezeichnet ist.

Nun liegt freilich in dem „Erkennen" der Lücke noch eine Zweideutigkeit. Erkennen heisst nicht ohne weiteres wahrnehmen. Wir vermögen viele Dinge zu erkennen, die wir wahrzunehmen unfähig sind, die Existenz der Atome, die Entfernung der Gestirne u. s. w. Besonders auf dem Gebiet der Raumanschauung des Gesichtssinnes müssen wir beide Thätigkeiten und ihre Inhalte oder Produkte wohl auseinanderhalten. Schon in Abschnitt I hatte ich Gelegenheit den Unterschied zu betonen und in Abschnitt III werde ich ihn weiter zu betonen haben. Auf einen Fall verweise ich hier speziell. Wahrnehmungsbilder verschieden weit vom Auge entfernter Gegenstände können für die Wahrnehmung unmittelbar zusammen-

1) Physiol. Optik. 577.

stossen. Trotzdem erkenne ich die Entfernung, die zwischen den Gegenständen und insbesondere den für die Wahrnehmung zusammenstossenden Rändern in der Mitte liegt, mit Bestimmtheit.

Aber mit dieser Art der Erkenntniss hat die Erkenntniss der Lücke der Kreislinie nichts zu thun. Die Enden der Linie stossen ja eben für die Wahrnehmung auch nach Helmholtz nicht zusammen. Um eine Erkenntniss der Lücke im Wahrnehmungsbild handelt es sich, nicht um die Erkenntniss einer wirklichen Lücke im Gegensatz zur wahrgenommenen Lückenlosigkeit. Obgleich wir die Lücke als Lücke im Wahrnehmungsbilde erkennen, soll sie doch nicht Gegenstand der Wahrnehmung sein, und obgleich sie nicht Gegenstand der Wahrnehmung ist, sollen wir sie doch als im Wahrnehmungsbild vorhanden erkennen.

Aber wie ist dies möglich? — Helmholtz erinnert, um die Möglichkeit zu erhärten, an die „Lücke des Gesichtsfeldes hinter unserm Rücken". Diese Lücke besteht, und wir erkennen ihr Vorhandensein, aber wir sehen sie nicht. Weder Gegenstände nehmen wir wahr, die sie ausfüllten, noch einen leeren Raum oder eine leere Fläche. Darum stossen doch die Ränder unseres Gesichtsfeldes für die Wahrnehmung nicht zusammen. — Angenommen die Analogie träfe zu, so wäre gegen die Möglichkeit der Helmholtz'schen Anschauung zunächst nichts einzuwenden.

Sie trifft aber nicht zu. Die „Lücke des Sehfeldes" hinter unserm Rücken verdient den Namen nicht in dem Sinne, in dem ihn die dem blinden Fleck entsprechende Sehfeldstelle verdient. Der Widerspruch, der in der Lücke des Sehfeldes, die doch selbst nicht gesehen wird, enthalten liegt, kann sich darum dort lösen, ohne deswegen auch hier lösbar zu sein.

Gesichtseindrücke, dabei muss es bleiben, treffen für die Wahrnehmung räumlich zusammen, oder aber sie erscheinen von einander getrennt; und das letztere ist nur möglich, indem etwas dazwischen wahrgenommen wird. Die Frage, ob zwei Eindrücke zusammentreffen oder auseinander wahrgenommen werden, ist aber mehrdeutig. Schon in Bezug auf zwei Punkte einer Kreislinie, die nur hinsichtlich ihrer gegen-

seitigen Lage innerhalb der Kreislinie betrachtet werden, ist sie zweideutig. Liegen zwei Punkte auf einer Kreislinie zusammen, so sind sie zugleich um die ganze Grösse des Kreises von einander entfernt. Liegen sie aussereinander, so hat dies Aussereinander einen doppelten Sinn. Dies muss so sein, weil es auf jeder Kreislinie von einem Punkt zu einem andern immer zwei Wege gibt, nach denen die relative Lage von Punkten gemessen werden kann. Gebe es noch einen dritten Weg, so müsste noch in einer dritten Hinsicht die Frage beantwortet werden können. Da es den nicht gibt, so ist die Frage, so lange nämlich nicht über den Kreis hinausgegangen wird, sinnlos.

Stellen wir nun die Frage hinsichtlich zweier entgegengesetzter Randpunkte des Sehfeldes, so finden wir, dass sie da unendlich vieldeutig ist und zugleich jedesmal zu Gunsten des Aussereinander beantwortet werden muss. Sie muss aber unendlich vieldeutig sein, weil es unendlich viele Wege gibt, die vom einen zum andern Punkte hinführen. Alle diese Wege führen aber durch das Sehfeld. Das Sehfeld ist der ganze Inbegriff der Gesichtswahrnehmung. Es kann also für die Gesichtswahrnehmung keine Wege geben, die ausserhalb des Sehfeldes fielen. Ist darum die Frage nach dem Zusammen oder Aussereinander mit Rücksicht auf alle möglichen Wege im Sehfeld gestellt, so ist jede weitere Stellung der Frage sinnlos. Insbesondere gilt dies von der Frage nach dem wahrgenommenen Aussereinander oder Zusammen auf irgend welchem Wege der hinter unserm Rücken herginge. Die Frage wäre so gegenstandslos, als die Frage nach dem zeitlichen Verhältniss zweier Ereignisse, das nicht innerhalb der Zeitlinie, sondern auf einem diese vermeidenden Umwege gemessen würde. Erst indem wir das Sehfeld in Gedanken zum allseitig geschlossenen, zugleich nach drei Dimensionen ausgedehnten und uns umgebenden Raum erweitern, entstehen, für den Gedanken nämlich, die Wege hinter unserem Rücken; erst dann kann es sich fragen, in welche (gedachten) Beziehungen irgend welche Punkte des Sehfeldes auf diesem Wege zueinander treten. Erst dann auch gewinnt der Begriff der Lücke hinter dem Rücken seine Bedeutung. Sie besteht, für

den Gedanken nämlich, und zwar als jederzeit, durch gedachte Inhalte nämlich, ausgefüllte.

Damit ist, soviel ich sehe, der obige Widerspruch hinsichtlich der „Lücke hinter unserm Rücken" gelöst. Die Ränder stossen hinter unserem Rücken für die Wahrnehmung weder zusammen noch sind sie aussereinander; nicht weil es ein drittes räumliches Verhältniss gäbe, sondern weil dies „hinter unserem Rücken" für die Wahrnehmung, also für das Sehfeld als solches, gar nicht existirt.

Betrachten wir jetzt unsere dem blinden Fleck entsprechende Lücke und fassen wir wiederum wie oben die Randpunkte, in denen eine durch die Lücke hindurchgehende Kreislinie fürs Auge endigt, speziell ins Auge. Auch die Frage nach dem wahrgenommenen räumlichen Verhältniss dieser Punkte ist unendlich vieldeutig. Alle möglichen Wege führen für die Wahrnehmung vom einen zum andern. Aber nicht nur solche Wege, die um die Lücke herumgehen, sondern auch solche, die durch sie hindurchführen. Ich kann insbesondere vom einen zum andern in gerader Linie wahrnehmend weitergehen. Die gerade Linie fällt ja aber sicher in die Lücke. Also muss auch hinsichtlich dieses Weges die Frage, ob die Punkte zusammenfallen oder aussereinander wahrgenommen werden, beantwortet werden, d. h. die beiden Punkte der Kreislinie müssen hier für die Wahrnehmung entweder zusammenfallen, oder es muss etwas zwischen ihnen gesehen werden. Da sie zugestandenermassen nicht zusammenfallen, so gilt das letztere Glied der Alternative.

Es scheint mir aber, als ob Helmholtz auch selbst seine Behauptung, dass wir nichts in der Lücke sehen, wieder aufhebe. Eine zweite Antwort auf die Ausfüllungsfrage lautet, wir ergänzen die Lücke durch die Phantasie d. h. wir glauben an der Stelle zu sehen, was wir nach Analogie der Umgebung meinen sehen zu müssen. Dieser Antwort stimmt Helmholtz, ohne seine eigene Erklärung zurückzunehmen, bei. Aber warum sollen wir jenen Inhalt der Lücke nur zu sehen glauben? Darauf wird man sagen, weil er immer oder gelegentlich so beschaffen ist, dass er nicht als ein besonderer Wahrnehmungsinhalt gedacht werden kann. Aber ist denn

nicht ebensowohl die Annahme möglich, wir sähen in der Lücke zunächst irgend etwas, dies Etwas werde aber dann durch die Phantasie nach Analogie der Umgebung modificirt? Wie dem aber auch sein mag, in jedem Falle scheint mir der Glaube, man sehe etwas in der Lücke, zunächst wenigstens die Möglichkeit auszuschliessen, dass man die Ueberzeugung, man sehe in der Lücke nichts, aus unmittelbarer Erfahrung ableite.

Indessen ich halte auch jenes nur vermeintliche Sehen für eine unzulässige Auskunft. Sie verdankt offenbar ihr Dasein dem Umstand, dass man sich dem Eindruck, man sehe an der Stelle des blinden Flecks der Umgebung analoge Inhalte, nicht verschliessen konnte, und dieselben doch nicht als eigentlich gesehene Inhalte betrachten zu dürfen glaubte. Aber wo rücken denn Phantasieinhalte jemals in die Reihe der wahrgenommenen in der Weise ein, dass sie für eine Fortsetzung dieser, also für gleichfalls wahrgenommen gehalten werden? Wenn ich mir einen gehörten Ton in der Phantasie weiter und weiter fortgesetzt denke, oder zwischen zwei gehörte Töne in der Vorstellung einen dritten einschiebe, so bin ich doch keinen Augenblick darüber im Zweifel, dass die Fortsetzung oder Einschiebung nur eben Sache meiner Vorstellung ist. Ebenso kann ich in jeden Raum sichtbare Objecte hineinphantasiren, ohne dass sie jemals mit den wirklich gesehenen Objecten auf einer Linie ständen oder zu stehen schienen. Nur im Falle der Hallucination gewinnt das Nichtwahrgenommene den Charakter und Rang des Wahrgenommenen. Im Uebrigen machen die nur subjektiv erzeugten Bilder eine Welt für sich aus, die mit der wahrgenommenen nicht in Concurrenz treten kann. Sie kann nachträglich mit ihr concurriren; Vorgestelltes kann Wahrgenommenes ergänzen, corrigiren, verfälschen, wenn das Wahrgenommene selbst nur noch als Erinnerungsbild vorhanden ist; wir können nachträglich glauben gesehen zu haben was wir nur vorstellten. Aber davon ist hier, wo es sich um unmittelbar nebeneinander Befindliches handelt und die Möglichkeit unmittelbarer Vergleichung vorliegt, keine Rede.

Endlich unterlässt es aber Helmholtz nicht, auch noch

eine dritte Antwort auf die Frage der Ausfüllung der Lücke zu verwerten. Ihr zufolge wird die Lücke ausgefüllt durch das, was das andere Auge an der entsprechenden Stelle sieht. Helmholtz fügt hinzu, dass diese Ausfüllung sich modificire, je nach dem was das eine und das andere Auge im Uebrigen sehe. Indessen diese Modification, die mit der Wirkung des Contrasts in Zusammenhang gebracht wird, hebt doch die Thatsache der Ausfüllung durch einen wirklich gesehenen Inhalt nicht auf. Diese Ausfüllung kann aber auch nicht einmal als etwas Ausnahmsweises betrachtet werden. Etwas sieht ja das andere Auge immer; allerlei Gegenstände, wenn es geöffnet ist, vom Lichtchaos durchwogtes Dunkel, wenn es geschlossen ist; und dieser Gesichtsinhalt wird die Lücke ausfüllen, so oft sie der Ausfüllung bedürftig oder fähig ist. — Darnach scheint mir Helmholtz's erste Erklärung wenigstens nicht so absolut genommen werden zu dürfen, wie sie zunächst gemeint zu sein scheint.

Gehen wir aber zu den einzelnen Beobachtungen, die am Ende mehr beweisen müssen als allgemeine Erörterungen. Dabei nehme ich zunächst ausschliesslich auf die erste und zweite der angeführten Antworten Rücksicht. Nicht weil ich die dritte von vorn herein abweisen wollte, sondern vielmehr, weil sie mir unter den dreien die einzige an sich mögliche scheint.

Ich sagte oben, zwischen den Enden der durch die Lücke unterbrochenen Linie müsse etwas gesehen werden. In der That habe ich, wenn sich die Linie hell von dunkelm Grunde abhebt, den Eindruck, als ob an der Stelle der dunkle Grund hervortrete und die Linie auslösche. Dies beweist gleichzeitig gegen die beiden ersten Annahmen; gegen die zweite insofern, als die ununterbrochene Fortsetzung der Linie das ist, was man zunächst erwarten sollte. Freilich scheint die dunkle Stelle gelegentlich zu verschwinden. Aber dies beweist nichts, da auch eine entsprechende objective Unterbrechung einer Linie, die ich auf eine andere genügend seitliche Stelle des Sehfeldes fallen lasse und länger betrachte, gelegentlich zu verschwinden scheint. Es genügt, dass die Wahrnehmung der dunkeln Stelle zu anderer Zeit und zumal am Anfang der Betrachtung hinreichend bestimmt ist, um den Zweifel, dass wir

die Lücke mit Qualitäten der Gesichtswahrnehmung ausgefüllt sehen, völlig auszuschliessen.

Auffallender ist folgende Beobachtung: wie bekannt, erscheint, wenn ein weisser Fleck auf schwarzem Grunde in die Lücke des Sehfeldes gebracht wird, die ganze Fläche schwarz. Hier könnte die Lücke nach Analogie der Umgebung ausgefüllt sein. Wenn ich nun aber auf eine gleichmässig weisse Fläche blicke, so erscheint mir dieselbe nicht gleichmässig weiss. Vielmehr sehe ich die Lücke — wenigstens im Anfange — immer als dunkeln Fleck. Ich bin demgemäss immer im Stande die Stelle, wo die Lücke sich befindet, ohne vorheriges Probiren auf der Fläche zu bezeichnen. Der dunkle Fleck scheint gelegentlich, ebenso wie die obige dunkle Stelle in der hellen Linie, zu verschwinden, um wiederzukehren und wieder zu verschwinden. Dies hat dann wohl häufig einen rein optischen Grund. Mit dem hellen Sehfeld des offenen Auges lebt das dunkle des geschlossenen Auges in beständigem Wettstreit. Bald da bald dort tritt jenes dunkle an die Stelle dieses hellen Feldes. Geschieht dies in der Gegend des genannten dunkeln Flecks, so verschwindet dieser in dem dunkeln Felde. — In andern Fällen dagegen scheint das Verschwinden ohne solchen Grund stattzufinden. Aber dies beweist so wenig wie das Verschwinden des dunkeln Schattens, da ich es wiederum auch an entsprechenden objectiven dunkeln Flecken beobachte, die ich an andern genügend seitlich gelegenen Stellen des Sehfeldes anbringe und länger betrachte.

Wie man weiss, hat bereits Helmholtz auf die hier besprochenen dunkeln Flecken aufmerksam gemacht. Er meint nur dieselben mit gewissen Reizungen, welche der Umgebung des blinden Flecks bei Gelegenheit von Augenbewegungen zu Theil werden, in Zusammenhang bringen zu können. Aber dagegen muss ich erstlich bemerken, dass ich den dunkeln Fleck nicht wenig ausnahmslos und deutlich sehe, wenn ich alle Augenbewegungen vermeide und statt das Auge zu schliessen oder zu öffnen ein dunkles und undurchsichtiges Tuch davorhalte und hinwegnehme. Und zweitens scheint mir die Beobachtung auch durch die Helmholtz'sche Erklärung ihre Bedeutung nicht zu verlieren. Jene Reizungen bestehen

nach Helmholtz genauer in Zerrungen der dem blinden Fleck benachbarten Nervenfasern, wodurch deren Empfindlichkeit herabgesetzt wird. Darnach müsste zunächst in der Nachbarschaft der Lücke Dunkel empfunden werden. Indem ich aber auch in der Lücke Dunkel empfinde, ist, abgesehen von der möglichen Ausfüllung durch das andere Auge, der Beweis geliefert nicht nur für eine Ausfüllung der Lücke durch einen Empfindungsinhalt überhaupt, sondern durch einen solchen, der in der Nachbarschaft seinen Ursprung hat. — Ich glaube mich zu der Bemerkung verpflichtet, dass ich jenes Ergebniss meiner Beobachtungen nicht so bestimmt aussprechen würde, wenn ich dieselben nicht durch Jahre hindurch immer und immer wieder angestellt hätte.

Eine weitere, im Unterschied von der eben erwähnten, vielerörterte Beobachtung pflegt folgendermassen formulirt zu werden. Legt man zwei verschieden gefärbte Streifen, etwa einen grünen und einen rothen, kreuzweise übereinander und richtet das offene Auge so, dass die Kreuzungsstelle vollständig in die Lücke fällt, so ist es unmöglich zu entscheiden, ob in der Lücke grün oder roth gesehen werde. Hier scheint mir die Formulirung, speziell die Alternative „grün oder roth" befremdlicher als das Faktum selbst. Warum soll nicht weder Grün noch Roth gesehen werden, sondern Grau, das nur gegen das Grün zu in Grün, gegen das Roth zu in Roth allmälig übergeht? Damit will ich nicht sagen, dass ich ein solches Grau mit Bestimmtheit erkenne. Aber sicher ist jedenfalls, dass wenn es gesehen wird, am leichtesten sich erklärt, warum wir weder Grün noch Roth zu erkennen im Stande sind.

Am meisten würde für die Theorie der Ausfüllung durch die Phantasie sprechen, wenn die von Volkmann stammende Angabe, die Lücke scheine, wenn die Umgebung mit Druckschrift bedeckt sei, gleichfalls von Druckschrift ausgefüllt, so ohne weiteres richtig wäre. Aber nur gelegentlich habe ich den Eindruck. Zu andern Zeiten und vor allem im ersten Moment der Betrachtung sehe ich deutlich einen grauen verwaschenen, nicht gleichmässig dunkeln Fleck oder bald so bald so geformte dunklere oder weniger dunkle Streifen, die sich von Buchstaben zu Buchstaben hinüberzuziehen scheinen. Die

Erscheinung wechselt; Theile des Bildes werden dunkler — bis zur Schwärze — oder heller, je nach dem, was am Rande sichtbar ist. Dem gegenüber bedeutet der gelegentliche Eindruck, als sei die Lücke mit Druckschrift ausgefüllt, wiederum darum nichts, weil diese Täuschung auch dann sich einstellt, wenn ich eine wirklich leere etwa graue Stelle eines bedruckten Blattes, die an einer andern, genügend seitlichen Stelle des Sehfelds sich befindet, länger betrachte. — Ich brauche nicht zu sagen, dass auch von einem völligen Mangel der Empfindung in der Lücke hier keine Rede ist.

Natürlich müssen ebenso, wie die auf die Ränder des blinden Flecks treffenden Buchstaben, noch sonstige Punkte oder Flecken des Randes ineinander zu zerfliessen scheinen. Das ist denn auch thatsächlich der Fall. Zwei parallele schwarze Streifen auf weissem oder weisse Streifen auf schwarzem Grunde, die die Lücke von beiden Seiten berühren, ergeben ein Bild, wie es objectiv entstehen müsste, wenn der Rand der Streifen an der Berührungsstelle nach innen zu sich verwischte. Analoges findet Statt, wenn an die Stelle der Streifen dunkle oder helle Punkte (kleine Kreisflächen) treten. Dabei ist indess zu bemerken, dass die hellen Streifen oder Punkte die Lücken in weiterem Umfang berühren bezw. in sie hineinragen müssen, wenn der Erfolg deutlich sein soll, dass andrerseits der Erfolg natürlich auch von dem Grade der Helligkeit abhängt. So bekam ich ein völlig überzeugendes Ergebniss bei folgendem Verfahren. Ich brachte in einer schwarzen Papptafel vier Löcher so an, dass sie die Ecken eines Quadrates bildeten, hielt dieselbe gegen das Licht und richtete meinen Blick (natürlich monocular) so, dass die Lücke in die Gegend der vier hellen Punkte traf. Ich sah dann je nach der Anzahl der Punkte, die der blinde Fleck berührte, zwei oder drei oder alle vier Punkte deutlich ineinander zerfliessen oder gegeneinander hinüber schimmern. Der Lichtschimmer war in der Mitte am schwächsten und ging von da in die hellen Punkte stetig über.

Diese letzte Beobachtung, deren ich nach häufiger Wiederholung des Versuchs völlig sicher bin, und von der ich meine, dass sie auch solchen, die im indirecten Sehen weniger geübt

sind, nicht leicht entgehen könne, scheint mir überhaupt in besonderem Maasse entscheidend. Sie schliesst zunächst die beiden ersten Antworten auf die Frage der Ausfüllung, sie schliesst dann auch ebenso die dritte, d. h. die Annahme einer Ausfüllung durch das andere Auge deutlich aus. Offenbar ist aber diese Annahme auch mit den andern Beobachtungen nicht verträglich. Die Art der Ausfüllung der Lücke in der Druckschrift widerspricht direct, und auch der dunkle Fleck im hellen Sehfeld lässt sich nicht darauf zurückführen. Die Ausfüllung durch das gleichmässige Dunkel des geschlossenen Auges müsste selbst eine gleichmässige sein, die Ränder des Flecks müssten sogar durch Contrast gehoben erscheinen, während der Fleck in Wirklichkeit überall am Rande mit dem hellen Grunde vorschwimmt. Endlich könnte unter jener Voraussetzung unsere Fähigkeit, die Wahrnehmungen der Lücke überhaupt festzuhalten nicht so gering sein, wie sie es ist. Wir müssten sie vielmehr mit eben der Sicherheit festhalten können, mit der wir sonst gleich seitlichen Stellen der Netzhaut angehörige Eindrücke festhalten.

Noch einige Nebenumstände, die sich bei einzelnen Beobachtungen ergaben, scheinen für die Lösung unseres Problems in Frage zu kommen. Von Wittich meinte, wenn die Lücke zwischen acht Buchstaben fiel, von denen vier die Ecken eines Quadrates bildeten, die andern vier die Mitten der Quadratseiten einnahmen, diese vier letzteren nach der Mitte zu verschoben zu sehen, während andere nichts davon bemerkten, und auch ich von keiner solchen Verschiebung zu sagen weiss. Funcke hatte denselben Eindruck, wie v. Wittich, wenn keine geraden Linien in der Nähe waren, mit denen er die Figur vergleichen konnte. Dieser letztere Umstand scheint mir zu beweisen, dass die Verschiebung nicht Sache der Wahrnehmung, sondern des Urtheils ist, d. h., dass sie auf falscher Schätzung wahrgenommener Distanzgrössen beruht. Hätte Funcke wirklich die Buchstaben weiter nach der Mitte zu *gesehen*, so hätte diese Wahrnehmung durch den Vergleich mit geraden Linien nur an Bestimmtheit gewinnen können. — Ebenso werden die übrigen scheinbaren Distanzverkürzungen, die Helmholtz anführt, auf falsche Distanzschätzungen sich zurück-

führen. Diese falschen Distanzschätzungen erklären sich aber wohl zur Genüge aus der Undeutlichkeit und gleichmässigen Verschwommenheit dessen, was die Lücke füllt. Auch sonst pflegen ja Raum- (und Zeit-)grössen, die scharf ausgeprägte Unterschiede zeigen, grösser, wenige bestimmt markirte kleiner geschätzt zu werden.

Sehe ich nun aber von solchen Nebenumständen ab, und vergleiche die sonstigen Ergebnisse der Beobachtungen, so muss mein Urtheil dahin lauten, dass dieselben zwar nicht den Beweis für die genaue Richtigkeit der Eingangs der Erörterung des Problems aufgestellten Behauptung führen können, dass sie aber, soweit überhaupt ein Urtheil möglich ist, mit der dort ausgesprochenen Anschauung durchaus übereinstimmen und nichts enthalten, was damit unverträglich wäre. Wir müssen beim Blick auf die helle Fläche einen verwaschenen grauen Fleck wahrnehmen, wenn die hellen Randeindrücke, so wie es jene Anschauung verlangt, in alle anderen stetig sich verlieren, also mit abnehmender Intensität in einander hinüberklingen. Nicht minder erklären sich die Wahrnehmungen in der von Druckschrift umgebenen Lücke dann, und soviel ich sehe nur dann, wenn wir sie, mit unserer Anschauung übereinstimmend, als ein je nach der Entfernung matteres oder stärkeres Zusammenfliessen der Randeindrücke gegen einander hin auffassen. Endlich scheint mir der zuletzt angeführte Versuch das Zusammenfliessen so anschaulich zu machen, als es nur irgend verlangt werden kann.

Habe ich nun damit Recht, so stellt sich die Ausfüllung der dem blinden Fleck entsprechenden Sehfeldlücke dar als ein besonderer Fall der überall stattfindenden stetigen räumlichen Verschmelzung. Wir sehen in der Lücke, was wir an jeder andern Stelle sehen würden, wenn die an ihr stattfindenden Eindrücke, die die zusammenfliessenden Nachbareindrücke verdecken oder modificiren, einen Augenblick suspendirt werden könnten.

Aber kann die Sache überhaupt anders angesehen werden? Muss es nicht von vornherein unerlaubt scheinen, die Ausfüllung des blinden Flecks von der sonstigen Ausfüllung des

Sehfeldes zu trennen? Der blinde Fleck ist eine gegen Licht unempfindliche Netzhautstelle. Aber solche Stellen gibt es noch viele. Die Nervenendigungen folgen ja auch sonst auf der Netzhaut nicht continuirlich auf einander. Und wenn sie es überall thäten, so wäre diese Continuität doch für die Seele bedeutungslos, da zu ihr die Eindrücke ja doch gesondert gelangen. Es gibt eigentlich überall auf der Netzhaut blinde Flecke; es gibt wenigstens überall für die Seele Discontinuitäten, die damit gleichwerthig sind. Es finden sich aber sogar unter den unempfindlichen Netzhautstellen solche von grösserer, wenn auch dem speciell sogenannten blinden Fleck nicht gleichkommender Ausdehnung. Wie kann man, wenn dem so ist, in der Ausfüllung des blinden Flecks ein besonderes Problem sehen; wie kann man dies Problem getrennt behandeln von dem Problem der Aufhebung der sonstigen Discontinuitäten? Oder wie kann man, wenn man hinsichtlich der Ausfüllung der sonstigen Lücken eine bestimmte Meinung hat, diese nicht auf die Lücke des blinden Flecks übertragen und umgekehrt? Die besondere Grösse des blinden Flecks kann doch unmöglich eine principielle Verschiedenheit der Erklärung bedingen.

Das Problem der Ausfüllung des blinden Flecks, dies scheint mir deutlich, fällt von vornherein mit der Frage, wie überhaupt aus den discret an die Seele gelangenden Eindrücken der stetige Raum der Gesichtswahrnehmung werde, in eines zusammen. Auf die letztere Frage kenne ich nur die beiden Antworten: entweder die Eindrücke dehnen sich aus bis sie mit ihren Grenzen zusammenstossen, oder sie gehen stetige räumliche Verschmelzungen mit einander ein. Das erstere ist bei den Randeindrücken des blinden Flecks sicher nicht der Fall; also wird es auch sonst nicht der Fall sein. Darnach müssen wir zunächst die Entstehung des stetigen Raumes ausserhalb der Lücke auf stetige räumliche Verschmelzungen zurück führen. Thun wir dies aber, dann müssen wir auch die Randeindrücke des blinden Flecks ebenso verschmelzen lassen. Und umgekehrt, bestätigt sich die Voraussetzung der stetigen räumlichen Verschmelzung beim blinden Fleck, so hat damit die entsprechende Anschauung von der Entstehung

des Raumes der Gesichtswahrnehmung überhaupt eine neue Stütze gewonnen.

Ich habe noch die Verpflichtung zu erklären, dass die obigen Fragen keineswegs mit Bezug auf Alle, die mit der Ausfüllung des blinden Flecks sich beschäftigt haben, von mir gemeint sein können. So spricht Wundt [1]) die Identität des Problems der Ausfüllung des blinden Flecks mit dem der Ausfüllung der blinden Flecke deutlich aus. Er erklärt sogar die Ausfüllung ebenso wie ich es glaubte thun zu müssen, in beiden Fällen aus der Ausbreitung der benachbarten Eindrücke über die den blinden Flecken entsprechenden Sehfeldstellen. Darnach darf ich Vorstehendes, soweit es diese Anschauung zur Geltung zu bringen sucht, nur als Ausführung eines bereits vorhandenen Gedankens bezeichnen.

III.

Der Raum der Gesichtswahrnehmung und die dritte Dimension.

Mit dem Sehfeld, um dessen Entstehung und Ausfüllung es sich in den beiden vorigen Abschnitten handelte, identificire ich hier ohne weiteres den Raum der Gesichtswahrnehmung, wie er sich in einem gegebenen Momente darstellt, überhaupt. Dieser Raum ist zunächst, wie dies schon in jener Identificirung enthalten liegt, eine Fläche. Er ist aber, genauer gesprochen, eine Fläche von gar keiner bestimmten Form, also weder eine Ebene noch eine Kugelfläche, noch irgend etwas dergleichen. Die Fläche befindet sich für unsere Wahrnehmung nirgendwo, insbesondere in keiner Tiefe oder Entfernung vom Auge, weder einer grossen noch einer kleinen, noch einer solchen = 0. Es hat überhaupt die Frage nach der Form der Fläche des Sehfeldes, wie die nach ihrem wahrgenommenen Ort, so wenig Sinn, als die Frage, welches der Temperaturgrad des pythagoräischen Lehrsatzes nach Celsius sei, oder ob die Zeit als eine gerade oder als eine krumme Linie von uns vorgestellt werde.

Man wird der Frage nach dem Temperaturgrad des

1) Physiol. Psychologie. 2. Aufl. II. 67 f.

pythagoräischen Lehrsatzes gar keinen Sinn beimessen; dagegen möglicherweise nicht abgeneigt sein, der Zeitlinie eine Form, und zwar die der geraden Linie zuzuschreiben. Ich wende mich dann zunächst gegen diese Vorstellungsweise.

Die Form einer Linie ist bestimmt durch die Lage oder den Ort ihrer Punkte. Nun ist der Ort eines Punktes oder Gegenstandes keine Eigenthümlichkeit des Punktes oder Gegenstandes selbst. Ich kann in meiner Vorstellung einen Punkt oder Gegenstand von dem Orte, an dem er sich befindet, an einen beliebigen andern Ort versetzen, ohne damit an ihm selbst irgend etwas zu ändern. Aendert aber die Ortsänderung an dem Punkt oder Gegenstand als solchem nichts, so ist der Ort überhaupt nichts dem Punkt oder Gegenstand als solchem Anhaftendes.

Ein Punkt oder Gegenstand ist an einem Orte, dies heisst, er steht in den oder jenen Beziehungen, oder genauer gesprochen, er befindet sich in den oder jenen Abständen oder Entfernungen, von andern Punkten oder Gegenständen. Der Ort besteht in gar nichts, als in diesen Entfernungen.

Was nichts ausser sich hat, von dem es so oder so weit entfernt sein könnte, ist im strengsten Sinne nicht irgendwo. So ist das All nicht irgendwo; es hat keinen Ort. Sein Wo müsste ein absolutes sein. Es gibt aber kein absolutes, sondern überall nur ein relatives Wo.

Es bedarf noch eines Wortes über den Begriff des Abstandes oder der Entfernung. In der Regel verstehen wir unter einer Entfernung die geradlinige Entfernung, d. h. diejenige Entfernung, die durch die Grösse des geraden Weges zwischen Punkten oder Gegenständen bezeichnet wird. Neben den geraden Wegen stehen aber unendlich viele krumme. Messen wir auf ihnen die Entfernungen ab, so werden sie andere und andere.

Betrachten wir nun die Zeitlinie. Sie umfasst alles, was irgend Zeit heisst. Alle Wege, auf denen Entfernungen zwischen Zeitpunkten gemessen werden können, fallen demnach in die eine Linie. Es hat also auch jeder Punkt nur einen Ort innerhalb der Linie. Und was kann über den Ort gesagt werden? Wenn ich von einem Zeitpunkte zu einem

benachbarten übergehen will, so habe ich zunächst die Wahl zwischen zwei Punkten, dem zeitlich vorangehenden und dem zeitlich nachfolgenden. Habe ich mich aber einmal für einen der beiden Punkte entschieden, so kann ich von da nur in einer Weise zu einem dritten, vierten Punkte u. s. w. ohne Lücke und Wiederholung fortgehen. Es gibt also von einem Ausgangspunkte zwei und nur zwei Wege zu immer neuen und neuen, d. h. immer weiter und weiter entfernten Punkten. Damit ist alles gesagt, was über die Lage der einzelnen Zeitpunkte gesagt werden kann. Je zwei Punkte, und nicht mehr, befinden sich in gleicher, auf der Linie gemessener Entfernung von einem und demselben Ausgangspunkte; die Lage jedes Punktes innerhalb der Linie ist durch seine Entfernung von einem Ausgangspunkte zweideutig, oder wenn wir die Zeitlinie als begrenzt vorstellen und einen der Grenzpunkte zum Ausgangspunkte machen, eindeutig bestimmt.

Diese Aussage passt aber auf jede Linie. Durch sie ist nicht die Linie von bestimmter Form, sondern die Linie überhaupt charakterisirt. Es gibt also für die Zeitlinie ausser ihrer Linearität keine Form. Sie ist eine Linie, aber die Linie darf weder gerade noch krumm noch irgend etwas dergleichen heissen.

Natürlich gilt nun das Gleiche auch von der Raumlinie, wenn wir sie isolirt betrachten, und keine ihr fremde Bestimmmung in sie aufnehmen. Wir haben ja in der eben angestellten Erörterung auf die besondere Beschaffenheit der Zeitanschauung keine Rücksicht genommen, sondern nur die Eigenthümlickeit der Zeitlinie, keine Zeit ausser sich zu haben, in Betracht gezogen.

Wir können uns aber auch unmittelbar von der Formlosigkeit der für sich betrachteten Raumlinie überzeugen. Man stelle sich irgend welche Raumlinie vor und lasse ihre Form sich verändern. Dann nähern sich einander Punkte, die vorher weiter entfernt waren, und umgekehrt. Aber nicht die Entfernungen vom einen Punkt zum andern auf der Linie brauchen sich zu vergrössern oder zu verkleinern, sondern lediglich solche Entfernungen, die wir ausserhalb der Linie ausmessen, vor allem auch die ausserhalb der Linie

liegenden geradlinigen Entfernungen. Alle diese Entfernungen existirten aber für uns nicht, wenn nur die Linie für uns existirte; sie wären unvorstellbar, wenn wir nur die Linie vorstellten. Die Linie für sich betrachtet ist also nach ihrer Formveränderung genau dieselbe, die sie vorher war. Die Formveränderung geht sie selbst gar nichts an. Sie besitzt also an sich überhaupt keine Form.

Endlich könnte ich mich für meine Behauptung einfach auf die Mathematik berufen. Sie bestimmt thatsächlich die Form jeder Linie durch Hinzunahme sonstiger Räumlichkeit. Die Gleichung $y = (x + a)\ tg\ \alpha$ bestimmt die gerade Linie, indem sie das Verhältniss angibt, in welchem unter Voraussetzung eines rechtwinkligen Koordinatensystems die Ordinaten und Abscissen der einzelnen Punkte der Linie zu einander stehen. Die Ordinaten und Abscissen gehören aber sammt dem Koordinatensystem einer Fläche und sogar einer ebenen Fläche an. Denken wir die hinweg, so besteht keine Möglichkeit mehr die grade Linie als solche zu bezeichnen.

Wie die obige Gleichung, so setzt auch jede Definition der Graden über die Linie hinausgehende Räumlichkeit voraus. Dem scheint die oft gehörte Definition der geraden Linie als der Linie von unveränderter Richtung zu widersprechen. Aber was ist hier unter Richtung verstanden? Ich sehe nur zwei Möglichkeiten. Entweder das Wort bezeichnet, wie dies seine Etymologie verlangt, den gradlinigen Fortschritt von Punkt zu Punkt; oder es bezeichnet jede beliebige Art dieses Fortschritts. Im ersten Falle bewegt sich die Definition im Zirkel, im zweiten ist sie falsch, weil sie auch auf den Kreis und die Schraubenlinie passt; sie setzt ausserdem ebenso gut, wie jene mathematische Definition, weitere Räumlichkeit voraus. Wie von einem Unterschied, so ist auch von einer Identität der Art des Fortschritts ohne solche Räumlichkeit keine Rede.

Es gibt wohl überhaupt nur eine einzige fundamentale und allen Anforderungen genügende Definition der geraden Linie. Wenn wir eine beliebige krumme oder gebrochene Linie unter Festhaltung ihrer beiden Endpunkte sich drehen lassen, so nimmt sie, ohne darum ihre Gestalt zu ändern,

nacheinander verschiedene Lagen an. Dagegen bleibt die gerade Linie bei der Drehung mit sich identisch. Die gerade Linie ist also diejenige, die unter Voraussetzung zweier fester Punkte durch ihre Form eindeutig bestimmt ist, oder diejenige Verbindungslinie zweier Punkte, die keine andere ihr gleiche neben sich hat. Dass aber diese Definition über die Linie hinausgehende Räumlichkeit voraussetzt, braucht gar nicht gesagt zu werden. Die verschiedenen Lagen, welche die ihrer Form nach übereinstimmenden krummen oder gebrochenen Linien bei der Drehung annehmen, existiren nur unter Voraussetzung einer solchen; die räumlichen Entfernungen zwischen entsprechenden Punkten der Linien, in welchen diese Lagenunterschiede bestehen, schliessen eine solche ohne weiteres in sich. Sehen wir aber von dieser Räumlichkeit, also von den Lagenunterschieden ab, so besteht keine Verschiedenheit mehr zwischen den krummen oder gebrochenen und der geraden Linie; jede beliebige Linie ist dann durch zwei Punkte unzweideutig bestimmt oder hat keine ihr gleiche neben sich.

Das über die Linie Gesagte lässt sich nun mit den in der Natur der Sache liegenden Veränderungen auch auf die Fläche übertragen. Die Bestimmung der Fläche baut sich auf die der Linie auf. Eine Fläche ist ein räumliches Gebilde, in dem in unendlich vielfacher Weise immer neue und neue Punkte sich aneinander reihen, also unendlich viele Linien von einem und demselben Punkte aus möglich sind, in dem aber von irgend einer Linie durch eine folgende zu immer neuen und neuen Linien nur in einfacher Weise (lückenlos) fortgeschritten werden kann. Jeder der Fläche angehörigen Linie eignet eine gewisse Form innerhalb der Fläche. Die aufeinander folgenden Punkte einer solchen Linie befinden sich in bestimmten, der Fläche angehörigen Abständen von anderweitigen Punkten der Fläche; darin liegt eine Art der Formbestimmung enthalten. Freilich nur, wenn zugleich bestimmt ist, welche Abstände gemeint sind. Zwischen je zwei Punkten einer Fläche gibt es ja unzählig viele der Fläche angehörige Wege, also unzählig viele Abstände. Die Wege sind aber selbst wieder Linien, haben also gleichfalls eine sie von einander unterscheidende Form. Insbesondere wird es zwischen

je zwei Punkten immer Wege geben müssen, deren Form oder Art der Aufeinanderfolge der Punkte es mit sich bringt, dass der auf ihnen gemessene Abstand kleiner ist, als die sonstigen Abstände der beiden Punkte. Diese kürzesten Wege könnten als letzte Grundlage für alle Formbestimmung dienen. Es könnten etwa sämmtliche Punkte einer Linie in gleichen kürzesten Abständen von einem einzigen ausserhalb liegenden Punkte der Fläche sich befinden. Damit hätte die Linie eine sie von andern unterscheidende Form, soweit von einer solchen innerhalb der Fläche die Rede sein kann. Sie wäre ein Analogon des Kreises, sowie die kürzesten Abstände Analoga der geraden Linie.

Das Analogon des Kreises wäre darum doch nicht wirklich ein Kreis; die Analoga der geraden Linie nicht wirklich gerade Linien. Wir sagten oben, dass die Bestimmung der geraden Linie anderweitige Räumlichkeit voraussetze. Sie setzt genauer gesprochen nicht nur irgend welche anderweitige Räumlichkeit, sondern unsern Raum von drei Dimensionen voraus. Sie thut dies, weil sie der Ebene angehört. Aus gleichem Grunde setzt die Bestimmung des Kreises unsern Raum von drei Dimensionen voraus.

Damit ist auch schon gesagt, dass die für sich betrachtete Fläche, innerhalb deren die einzelnen Linien eine gewisse Form haben, selbst keine bestimmte Form besitzt, dass sie weder eine Ebene, noch eine Kegelfläche, noch sonst etwas dergleichen sein kann. In der That können wir die Fläche eben so gut, wie die Linie, in Gedanken alle möglichen Formen annehmen lassen, ohne dass irgend etwas an den räumlichen Verhältnissen, die in die Fläche fallen und in ihr abgemessen werden können, sich änderte. Was sich ändert, sind Abstände oder Weggrössen, die ausserhalb der Fläche sich erstrecken.

So bedarf es auch zur mathematischen Bestimmung der Form einer Fläche jederzeit solcher Grössen, die einen dreidimensionalen Raum voraussetzen. Nicht minder setzt ihn jede Definition voraus. Die einzig genügende Definition der Ebene ergibt sich aber, wenn man bedenkt, dass durch drei feste Puukte immer zwei hinsichtlich ihrer Form übereinstimmende krumme Flächen gelegt werden können, dass da-

gegen Ebenen, die drei Punkte gemeinsam haben, sich decken. Die Ebene ist also diejenige Fläche, die unter Voraussetzung dreier gegebener Punkte durch ihre Form eindeutig bestimmt ist, oder diejenige Verbindungsfläche dreier Punkte, die keine andere ihr gleiche neben sich hat.

Reden wir jetzt allgemein. Wie schon Eingangs gesagt, ist der Begriff der Lage oder des Ortes, und damit der Begriff der Form einer Linie, Fläche jederzeit relativ. Der Punkt hat eine Lage in der Linie, der Fläche, dem Raum, die Linie hat eine Form in der Fläche und im Raum; die Fläche hat eine Form im Raume. Der Raum, der dreidimensionale nämlich, hat keine Form, sowie das All keinen Ort. Wir pflegen aber, wenn wir von Lage und Form sprechen, jederzeit die Lage und Form im Raum von drei Dimensionen zu meinen, so dass also alle darauf bezüglichen Raumbegriffe, der Geraden, des Kreises etc., ebenso wie die der Ebene und Kugelfläche, nur innerhalb unserer ausgebildeten Raumanschauung, die eben die dreidimensionale ist, Sinn haben.

Noch eine Bemerkung füge ich hier an. Ich nannte eben und schon vorher unsere ausgebildete Raumanschauung eine solche von drei »Dimensionen«. Dagegen sprach ich bei der Linie und Fläche nur von »Arten der Fortschreitung«. Wie die beiden Begriffe sich zu einander verhalten, dies hängt davon ab, was man unter Dimension versteht. Sind Dimensionen Grundrichtungen, und wird dabei das Wort Richtung in dem, wie ich oben schon meinte, etymologisch geforderten Sinne der geraden Richtung genommen, dann gehört auch der Begriff der Dimension zu denen, die auf die für sich betrachtete Linie oder Fläche unanwendbar sind. Thatsächlich wenden wir ihn darauf an. Wir nennen nach allgemeinem und wissenschaftlichem Sprachgebrauch die Zeitlinie ein Gebilde von einer Dimension, die für sich betrachtete Fläche ein solches von zwei Dimensionen. Wir müssen also den Begriff der Dimension anders bestimmen. Wir fassen ihn aber richtig und in Uebereinstimmung mit dem eben bezeichneten Sprachgebrauch, wenn wir darunter, ohne Rücksicht auf solche nähere Bestimmungen, die erst in unserer ausgebildeten Raumanschauung sich ergeben können, die Arten

der Fortschreitung verstehen, die in einem Gebilde nebeneinander vollzogen werden können, und, vorausgesetzt dass der ganze Inhalt des Gebildes durchmessen werden soll, nebeneinander vollzogen werden müssen. Dabei betone ich ausdrücklich das »nebeneinander«. Ich kann in einem linearen Gebilde von einem bestimmten Punkte aus erst nach vorwärts, dann nach rückwärts von Punkt zu Punkt (ohne Lücke und Wiederholung) weitergehen. Dagegen kann ich nur in der Fläche von einem Punkt zu einem zweiten, von da zu einem dritten etc. lückenlos fortschreiten und zugleich von jedem dieser Punkte zu neuen, in jener Fortschreitung nicht enthaltenen, in gleicher Weise übergehen.

Ich könnte, was ich hier meine, auch noch anders ausdrücken. Dimensionen, könnte ich sagen, sind die verschiedenen sich auf einander aufbauenden Arten der Fortschreitung. Die zweite Dimension baut sich ja thatsächlich insofern auf der ersten auf, als sie die Möglichkeit des Fortgangs von Linie zu Linie, also von eindimensionalem zu eindimensionalem Gebilde, ebenso die dritte auf der zweiten, insofern sie die Möglichkeit des Fortgangs von Fläche zu Fläche repräsentirt.

Damit ist doch nicht ausgeschlossen, dass man da, wo unsere fertige Raumanschauung als selbstverständlich vorausgesetzt wird, unter Dimensionen gerade Grundrichtungen verstehe und sie durch drei zu einander senkrechte Linien repräsentirt sein lasse. Man muss sich dann nur bewusst bleiben, dass dieser Begriff der Dimension eben nur unter jener Voraussetzung Sinn hat.

Wenden wir uns jetzt zu unserem Raum der Gesichtswahrnehmung. Alles kommt darauf an, ob die Inhalte unserer Gesichtswahrnehmung sich nur flächenartig aneinander schliessen. Unter dieser Voraussetzung bleibt es nach dem Gesagten bei unserer Behauptung, der Raum der Gesichtswahrnehmung, oder kürzer das Sehfeld sei an sich eine Fläche ohne alle bestimmte Form, weder eine Ebene, noch eine Kugelfläche, noch irgend etwas dergleichen. Hinzufügen können wir gleich noch, dass es in dieser Fläche, dass es also überhaupt für unsere Wahrnehmung nichts gibt, was den Namen einer

geraden Linie, einer (geraden) Richtung, eines Kreises, einer Parabel u. s. w. führen dürfte. Ebensowenig hat die Fläche für die Wahrnehmung einen Ort, da ja ausser ihr nichts wahrgenommen wird, rücksichtlich dessen ihr ein solcher zukommen könnte.

Die Inhalte unserer Wahrnehmung ordnen sich nun thatsächlich nur flächenartig aneinander. Sie schichten sich nicht ausserdem, für unsere Wahrnehmung nämlich, hinter einander auf. Objectiv hinter einander befindliche Gegenstände stellen sich nicht als solche dem Auge dar, sondern verdecken sich. Alles zeigt sich nur, soweit es nebeneinander gelagert ist. Dies ist eine Jedermann bekannte Thatsache. Trotzdem scheint der Glaube an die Wahrnehmbarkeit der dritten Dimension nicht aussterben zu wollen. Immer wieder findet sich die Behauptung ausgesprochen, wir sähen Objecte in einer gewissen Tiefe, d. h. einer gewissen (gradlinigen) Entfernung vom Auge, oder »projicirten« sie in dieselbe, sähen Gegenstände körperlich u. s. w. Dass man diese Tiefenwahrnehmung bald für ursprünglich vorhanden, bald für geworden hält, dies kommt dabei wenig in Betracht. Ist sie an sich unmöglich, hat es, wie ich meine, keinen Sinn, davon überhaupt zu reden, so ist die Frage nach der Herkunft ja völlig gegenstandslos.

Natürlich streite ich hier nicht gegen die Behauptung, wir projicirten die Gegenstände in grössere oder geringere Entfernung vom Auge, wenn dahin gestellt bleibt, welche Art des Projicirens gemeint sei. Irgend welches Projiciren, oder — mit Weglassung des nichtssagenden höchstens verwirrenden Fremdwortes, — irgend welches Bewusstsein der Entfernung besteht ja ohne Zweifel, nur dass der Inhalt dieses Bewusstseins nicht in der Wahrnehmung gegeben ist.

Wir sehen, so meint man, Objecte in einer gewissen Entfernung vom Auge oder der Netzhaut. Hält man es denn aber für möglich, dass ein a in irgend einer Entfernung von einem b wahrgenommen wird, ohne dass neben dem a erstlich das b, und zweitens die Entfernung zwischen beiden wahrgenommen wird. Nun sehen wir unser Auge und insonderheit die Netzhaut weder ursprünglich noch jetzt, also können wir

auch nichts in irgend einer Entfernung von Auge oder Netzhaut sehen. Damit allein schon ist jene Behauptung hinfällig. Aber nicht besser steht es mit der Entfernung. Entfernung zwischen zwei Objecten ist nicht etwas den Objecten selbst Anhaftendes oder Eigenthümliches, sondern ein Drittes, von den Objecten Unabhängiges, und im eigentlichsten Sinne Dazwischenliegendes. Wir sehen zwei Objecte genau so weit von einander entfernt, als die Grösse des Zwischenliegenden beträgt, das wir auf dem Wege vom einen zum andern wahrnehmen. Was nun bietet sich unserer Wahrnehmung zwischen Auge und Object. Ich sagte eben, Gegenstände schichteten sich nicht für's Auge hintereinander auf. Diese Behauptung scheint Ausnahmen zu erleiden. Breitet sich Nebel vor einem Gegenstand aus, so sehe ich in gewisser Weise den Nebel und den dahinter befindlichen Gegenstand. Darum sehe ich sie aber doch nicht als hinter einander befindliche. Die Farbe des Nebels verschmilzt für meine Wahrnehmung mit der Oberfläche des Gegenstandes. Es verschmilzt damit überhaupt für's Auge der Nebel mit dem Gegenstande; denn Farbe, die sich irgendwie räumlich ausbreitet, ist ja das Einzige, was an Objecten für's Auge existirt. Wir können aber von solchen besonderen Fällen ganz absehen. Auch wo nichts wahrnehmbares den Raum zwischen Auge und Gegenstand füllt, sollen wir den Gegenstand in Entfernung vom Auge sehen. Es bleibt dann nur übrig, dass der leere Raum dasjenige ist, was zwischen Auge und Gegenstand gesehen wird. Dass aber der Raum ohne irgend welche Qualität des Sichtbaren unsichtbar ist, dies leugnet doch wohl Niemand. Man könnte eben sowohl das Toncontinuum zu hören meinen ohne Töne, oder den Ablauf eines Zeitabschnittes zu erleben glauben, ohne Empfindungs- oder Vorstellungsinhalte, die den Zeitabschnitt erfüllen. Zeit und Raum sind nun einmal nicht für sich mögliche Inhalte der Anschauung, sondern Formen, in die das Angeschaute sich kleidet.

Ist es nun aus doppeltem Grunde nichts mit der Wahrnehmung der Entfernung vom Auge, so könnten doch am Ende die Unterschiede der Entfernung oder kürzer die Tiefenunterschiede für's Auge existiren. Natürlich nur, wo die ver-

schieden entfernten Gegenstände nicht sich verdecken, sondern für die Wahrnehmung ganz oder theilweise nebeneinander bestehen. Man stelle sich aber einmal so vor einen Gegenstand, dass ein dahinter befindlicher theilweise oder eben vollständig neben ihm sichtbar wird und frage sich, was man denn zwischen den zusammenstossenden Rändern der beiden Gesichtsbilder sehe oder zu sehen meine. Man wird ohne weiteres die Antwort geben müssen, dass man nichts sehe, weder einen leeren Raum, noch irgend etwas qulitativ Bestimmtes. Man mag ein noch so deutliches Bewusstsein davon haben, dass in Wirklichkeit eine Entfernung von bestimmter Grösse dazwischen liegt, für's Auge fällt die Entfernung unfehlbar in die Grenzlinie der Gesichtsbilder, d. h. sie existirt nicht.

Damit ist nicht ausgeschlossen, dass wir sonstige Entfernungen von »uns« recht wohl wahrnehmen. Ich sehe, wenn ich meinen Blick so richte, dass er zugleich meinen Fuss und einen in irgend welcher Entfernung davon am Boden liegenden Gegenstand umfasst, die Entfernung dieses Gegenstandes von meinem Fusse, also von mir. Aber diese Entfernung bildet dann nothwendig einen Bestandstheil des flächenhaften Sehfeldes, dem nun einmal alles angehört, was ich gleichzeitig sehe. Ebenso würde ich, wenn mein Auge Gegenstand meiner Gesichtswahrnehmung sein könnte, Entfernungen zwischen meinem Auge und den Gegenständen wahrzunehmen im Stande sein. Aber auch diese Entfernung würde dann, ebenso wie mein Auge selbst, unweigerlich dem flächenhaften Sehfelde sich einordnen. So sehen wir, wenn wir in einen Spiegel blicken, thatsächlich unser Auge innerhalb des Sehfeldes von diesem Gegenstande so weit, von jenem so weit entfernt. — Ueberhaupt handelt es sich ja hier nicht um Entfernungen beliebiger Art, sondern lediglich um solche, die ausserhalb des flächenhaften Sehfeldes fallen. Ich leugne die Wahrnehmung der Tiefe, weil darunter eine solche ausserhalb der Sehfeldfläche fallende Entfernung verstanden wird. Ich leugne aber nicht nur die Wahrnehmung jeder Tiefe oder jeder ausserhalb der Sehfläche fallenden Entfernung von bestimmter positiver Grösse, sondern die Existenz jedes Tiefenverhältnisses für die Wahrnehmung überhaupt, so dass die Wahrnehmung einer

Tiefe = o ebenso ausgeschlossen ist, wie die einer Tiefe von 10 oder 100 Metern.

Dies Letztere zu betonen hätte ich nicht nöthig, wenn nicht gelegentlich die Alternative: Entweder Wahrnehmung in grösserer oder geringerer Entfernung vom Auge oder Wahrnehmung der Gegenstände im Auge oder der Netzhaut wirklich ausgesprochen worden wäre. Man hat sogar gewisse Aussagen operirter Blindgeborener zu Gunsten einer ursprünglichen Wahrnehmung im oder auf dem Auge geltend gemacht. In der That meinten solche operirte Blindgeborene die gesehenen Gegenstände berührten ihre Augen. Aber dies gehört gar nicht hierher. Die Operirten sehen ihr Auge so wenig wie wir. Schon darum können sie nichts auf dem Auge sehen. Aber sie haben Tast- und Bewegungsempfindungen, die sie im Auge localisiren, ebenso wie wir; und diese verbinden sich, weil sie bei Gelegenheit der Betrachtung der Gegenstände sich einstellen, auf Grund dieses zeitlichen Zusammentreffens mit den Gesichtsempfindungen zu einem Vorstellungscomplex. Erst durch diese Verbindung, die mit der Gesichtswahrnehmung als solcher nichts zu thun hat, vollzieht sich jene Localisation. Sie vollzieht sich nach dem gleichen Gesetz und steht auf gleicher Stufe, wie andere Jedermann bekannte Localisationen, beispielsweise die Verlegung der Tasteindrücke, die wir bei Berührung des Bodens mit einem Stocke empfangen, an die Berührungstelle von Stock und Boden. Sie verschwindet später, weil sie andern Localisationen Platz machen muss.

Natürlich mache ich nicht den Anspruch in dieser Bestreitung der Wahrnehmbarkeit der Tiefe und Tiefenunterschiede etwas Neues gesagt zu haben. Was dabei in Betracht kommt, liegt ja allzusehr auf flacher Hand, als dass es Jemand sollte entgehen können. Und wie die Thatsachen die denkbar bekanntesten, so ist der Schluss aus ihnen der denkbar einfachste, Alles läuft am Ende darauf hinaus, dass dasjenige, was nicht in das flächenhafte Sehfeld, also in den Umkreis der nebeneinander gelagerten Wahrnehmungsbilder des Gesichtsinnes fällt, nicht wahrgenommen werden kann, oder kürzer, dass man nicht sehen kann, was nicht sichtbar

ist. Dass es trotzdem so schwer fällt sich von jener Wahrheit zu überzeugen, hat übrigens seinen guten Grund. Wir leben nun einmal mit allem unserem Denken und Vorstellen im dreidimensionalen Raum und vermögen uns davon auf keine Weise frei zu machen. Unendlich vielfältige Erfahrung zwingt uns, was wir nie anders als nach zwei Dimensionen angeordnet sehen, sofort in Gedanken nach drei Dimensionen umzuordnen. Und so eng und unmittelbar schliesst sich die Umordnung an jeden Inhalt unserer Wahrnehmung, dass wir ohne Nachdenken nicht zu unterscheiden vermögen, was der Wahrnehmung und was der auf Erfahrung beruhenden gedanklichen Thätigkeit angehört. So kommen wir dazu, als in der Natur der Wahrnehmung liegend zu betrachten, was der Wahrnehmung als solcher absolut fremd ist, Begriffe auf sie anzuwenden, die in dieser Anwendung sinnlos werden u. s. w. Wir missverstehen eben damit zugleich die Einwendungen, die gegen den Irrthum erhoben werden. Sagt man uns, die Wahrnehmung kenne keine Tiefenunterschiede, so unterliegen wir der Versuchung die wahrgenommenen Dinge in Gedanken in gleiche Tiefe zu rücken; sagt man uns, es gäbe für die Wahrnehmung überhaupt keine Tiefe, so versetzen wir sie in Gedanken in nächste Nähe des Auges, ohne uns bewusst zu werden, dass wir damit die bloss gedanklichen Raumbeziehungen nicht eliminiren, sondern nur durch neue ersetzen. Natürlich haben wir recht, wenn wir leugnen, dass diese neue gedankliche Localisirung dem Bilde, das uns die Wahrnehmung von den Dingen gewährt, gemäss sei. Wir leugnen aber damit, ohne es zu wissen nur, was der Leugner der Tiefenwahrnehmung nie gemeint hat.

Trotzdem müssen wir, wie ich meine, uns von der Unwahrnehmbarkeit aller Tiefenverhältnisse überzeugen, sobald wir uns einmal ernstlich die Frage vorlegen, was wir denn zu sehen glauben, wenn wir irgend welches Tiefenverhältniss zu sehen meinen, worin mit andern Worten die sichtbaren Elemente bestehen, die die bestimmte Tiefenentfernung constituiren. Wir müssen uns von der Meinung Unsichtbares zu sehen, befreien können, so gut wir uns in andern Fällen von dergleichen Täuschung befreien können. Nicht nur das aus

Erfahrung gewonnene Bewusstsein der Anordnung des Gesehenen nach drei Dimensionen schliesst sich ja mit Inhalten der Gesichtswahrnehmung zu unlösbaren Complexen zusammen, sondern auch manchfache Tast- und Muskelempfindungen gehen mit Gesichtsempfindungen solche Complexe ein. Dahin gehören beispielsweise die Tast- und Muskelempfindungen, aus denen sich das Gefühl der Härte und Weichheit zusammensetzt. So eng ist ihre Verbindung mit gewissen Gesichtswahrnehmungen, und so unmittelbar reproduciren sie sich bei Vollzug derselben, dass wir sie im Akt der Gesichtswahrnehmung zugleich mitgegeben glauben, also meinen, wir sähen die Härte und Weichheit, wie wir die Farben und deren Ausdehnung sehen. Trotzdem überzeugen wir uns, wenn wir den Inhalt dieser vermeintlichen Gesichtswahrnehmung analysiren, leicht von dem wahren Thatbestand.

Hat man aber einmal die Sichtbarkeit der aus der Fläche sich heraushebenden Raumbeziehungen fallen gelassen, so darf man sie nicht dadurch wieder einführen, dass man fortfährt von wahrnehmbarer Form des Sehfeldes, oder sichtbarer Körperlichkeit der gesehenen Gegenstände, von geraden Linien oder Kreisen, die dem Auge als solche sich darstellten u. dgl. zu sprechen. Alle diese Raumbestimmungen sind dann ein für allemal aus dem Gebiet der Wahrnehmbarkeit in das des erfahrungsgemässen Wissens verwiesen.

Wir dürfen nun aber doch nicht unterlassen auch gegnerische Stimmen zu Wort kommen zu lassen. Unter den Gegnern hat Stumpf in seinem »psychologischen Ursprung der Raumvorstellungen« mit besonderer Klarheit und Sorgfalt Gründe für und wider die Tiefenwahrnehmung einander gegenüber gestellt. Ich wähle mir darum ihn speciell zum Gegner. Zunächst führt er die Gründe an, welche die Tiefenwahrnehmung direct beweisen sollen. Den ersten Beweis können wir folgendermaassen formuliren: Wir sehen eine Fläche. Jede Fläche ist eben oder gekrümmt. Ebenheit und Krümmung aber involviren die dritte Dimension. Also sehen wir die dritte Dimension. — Ich brauche nicht mehr zu sagen, wo hier der Fehler liegt. Der Schluss wird richtig, wenn wir ihn umkehren. Wir sehen keine dritte Dimension; Ebenheit

und Krümmung aber involviren eine solche; also ist die gesehene Fläche als solche weder eben noch gekrümmt.

Dass wir uns jede Fläche eben oder gekrümmt »denken müssen», diese Meinung Stumpf's bleibt dabei in vollem Rechte. Aber dies denken Müssen ist ja gerade das, worum es sich hier, wo von Tiefenwahrnehmung und Nicht-Tiefenwahrnehmung die Rede ist, nicht handelt. Die Frage ist vielmehr, was von der Fläche übrig bleibt, wenn wir von allen gedanklichen Zuthaten absehen. — Nur unter einer Bedingung hätte das denken Müssen hier allerdings Bedeutung, wenn es nämlich besagte, das Merkmal der Ebenheit oder Krümmung liege in der wahrgenommenen Fläche als solcher dergestalt enthalten, dass die Aufhebung desselben die Fläche mit aufhöbe, wenn es sich also damit verhielte wie mit der Nothwendigkeit einen Ton mit gewisser Höhe oder eine Farbe mit gewisser Intensität begabt zu denken. Aber davon ist ja gerade das Umgekehrte der Fall. Ich sagte hier mit Stumpf, Ebenheit und Krümmung »involvirten die Tiefe«. Ich gebrauchte oben den andern Ausdruck, Ebenheit und Krümmung »setzten irgend welche über die Fläche hinausgehende Räumlichkeit voraus«. Diese Räumlichkeit muss nun aber für die Wahrnehmung bestehen, wenn die Ebenheit und Krümmung Gegenstand der Wahrnehmung sein soll. Und da es für die Wahrnehmung keine Räumlichkeit gibt ohne etwas Wahrgenommenes, das sich räumlich ordnet und ausbreitet, so heisst dies, es muss für uns räumlich geordnete Wahrnehmungsinhalte geben, die als solche aus der Fläche heraustreten, also für die Wahrnehmung mit keinem der Elemente der Fläche zusammenfallen, überhaupt in keiner Weise in die Fläche eingeordnet erscheinen, wenn eine Wahrnehmung der Ebenheit oder Krümmung stattfinden soll. Gibt es diese Wahrnehmungsinhalte, dann kann aus der Art, wie sie zu einander und zu den Elementen der Fläche gelagert sind, jetzt diese, dann jene Formbestimmung der Fläche sich ergeben. Die Formbestimmung, d. h. also die Ebenheit oder Gekrümmtheit liegt sogar in der wahrgenommenen Fläche als solcher nothwendig enthalten, wenn es in der Natur unserer Gesichtswahrnehmung liegt, dass wir keine Wahrnehmungs-

inhalte flächenhaft neben einander gelagert sehen können, ohne eben damit zugleich Wahrnehmungsinhalte von der bezeichneten Art zu vollziehen, wenn also die letzteren mit jenen ersteren so unmittelbar gegeben sind, wie mit dem Tone seine Höhe oder mit der Farbe ihre Intensität gegeben ist. — Dagegen ist die Ebenheit oder Gekrümmtheit nur eine secundäre Bestimmung, wenn die von der Fläche getrennten Inhalte mit den in der Fläche gesehenen blos thatsächlich mitgegeben sind oder im Laufe der Zeit zu ihnen hinzutreten. Sie ist in der wahrgenommenen Fläche nicht nur nicht nothwendig enthalten, sondern absolut ausgeschlossen, nicht nur kein denknothwendiges, sondern ein sich selbst widersprechendes Merkmal derselben, wenn es überhaupt keine solchen von der Fläche losgelösten Inhalte für die Wahrnehmung gibt. — Nun macht Stumpf selbstverständlich nicht den Versuch das Vorhandensein der von der Sehfeldfläche losgetrennten Wahrnehmungsinhalte, die trotzdem in dem Acte der Wahrnehmung jener Fläche nothwendig mit eingeschlossen wären, zu beweisen. Er weiss sogar, so gut wie Jedermann, dass es solche Inhalte für die Wahrnehmung überhaupt nicht gibt. Also kann er auch mit der Denknothwendigkeit der Ebenheit oder Krümmung nicht die Denknothwendigkeit meinen, die die Tonhöhe an die Töne bindet, d. h. nicht die aus der Wahrnehmung unmittelbar sich ergebende, ihrem Wesen nach mit der Wahrnehmungsnothwendigkeit identische.

Ist dem aber so, dann muss er darunter eine Nothwendigkeit des Denkens verstehen, die durch erfahrungsgemässe Verknüpfung an sich getrennter Inhalte sich herausgebildet hat. Denn eine dritte Art der Nothwendigkeit gibt es nicht. Liegt das Merkmal der Ebenheit oder Krümmung sammt seinen Voraussetzungen nicht in der wahrgenommenen Fläche als solcher unmittelbar enthalten, dann muss es durch Erfahrung hinzugefügt sein. Es ist dann nicht nur wirklich, wie ich oben sagte eine »gedankliche Zuthat«, sondern es ist eine auf Erfahrung beruhende gedankliche Zuthat. Es ist eine nothwendige Zuthat, wenn die Erfahrung, die zu Grunde liegt, eine zwingende ist. Es ist in jedem Falle eine Zuthat, die eliminirt werden muss, wenn der Raum der Ge-

sichtswahrnehmung für sich zu Tage treten soll. — Der Fehler Stumpf's beruht offenbar ganz und gar auf dem oben charakterisirten Unvermögen diese Elimination zu vollziehen. Er steht in Folge dieses Unvermögens, während er meint die dritte Dimension zu beweisen, mit seinem Denken ganz und gar in der dritten Dimension und beweist vielmehr aus ihr heraus. So bewegt er sich nothwendig im Kreise.

Natürlich wird es sich mit den andern Stumpf'schen Beweisen ebenso verhalten. Der zweite Beweis lautet: „Es liegt in der Natur der Fläche, dass sie zwei Seiten hat. Dies involvirt die Tiefe." Nun gibt Stumpf selbst zu, dass wir die eine Seite einer Fläche sehen können, ohne die andere zugleich mitzusehen. Es liegt also in unserer Wahrnehmung die Doppelseitigkeit nicht unmittelbar enthalten. Vielleicht aber ist die Seele nun einmal von Hause aus so organisirt, dass die Wahrnehmung der einen Seite die (reproductive) Vorstellung der andern unmittelbar mit sich führt. Wäre dem so, dann läge darin doch kein Beweis für die Wahrnehmung der Tiefe. Involvirt die Doppelseitigkeit die Tiefe, so muss die Doppelseitigkeit für die Wahrnehmung bestehen, wenn sie für die Wahrnehmung die Tiefe involviren soll. Und umgekehrt, kann es für die Wahrnehmung eine Doppelseitigkeit gar nicht geben, so kann es auch keine Tiefe für sie geben. Der Stumpf'sche Beweis der Wahrnehmbarkeit der Tiefe beweist also ihre Unwahrnehmbarkeit. — Indessen auch jener nothwendige Zusammenhang zwischen Wahrnehmung der einen und Vorstellung der andern Seite besteht nicht. Nicht nur, dass solche Zusammenhänge sonst immer durch Erfahrung erzeugt sind; ich weiss auch, dass ich thatsächlich Jahre lang die Mondscheibe von der einen Seite sah, ohne jemals auf den Gedanken zu kommen, mir die andere Seite dazu vorzustellen. Dies hat seinen Grund darin, dass für gewöhnlich der dreidimensionale Raum unserer Gedanken mit dem Himmelsgewölbe abschliesst. Und dies wiederum beruht darauf, dass die Erfahrung uns keine Gegenstände zeigt, die wir durch unmittelbare und jedermann geläufige Erfahrung genöthigt wären, jenseits des Himmelsgewölbes und speciell jenseits des Mondes zu verlegen. Hier ist demnach der Zusammenhang

zwischen der Nothwendigkeit den Gedanken der Doppelseitigkeit zu vollziehen einerseits und der Erfahrung andrerseits unmittelbar einleuchtend. Jemehr Anlass uns die Erfahrung gibt, innerhalb des dreidimensionalen Raumes über die gesehene Fläche hinauszugehen, umsomehr unterliegen wir jener Nothwendigkeit. Sehen wir aber davon ab, dass nur Erfahrung das „Hinausgehen" veranlassen kann, so steht doch in jedem Falle fest, dass das Hinausgehen stattfinden muss, wenn auch nur die Frage nach der Doppelseitigkeit entstehen soll. Gibt es keine dritte Dimension, also auch keine Möglichkeit jenes Hinausgehens über das Wahrgenommene, dann ist die Frage gegenstandslos; nun gibt es für die Wahrnehmung keine dritte Dimension, die Wahrnehmung vermag jedenfalls nicht über sich selbst hinauszugehen; also ist, so lange nur die Wahrnehmung in Betracht kommt, für die Frage der Doppelseitigkeit kein Platz, d. h. sie kann weder bejaht noch verneint werden, Wir sähen, wenn es bei der Wahrnehmung sein Bewenden hätte, die dem Auge zugekehrte Seite und beruhigten uns dabei. Wir verhielten uns zur Sehfläche, wie wir uns zur Zeitlinie thatsächlich verhalten. Wie diese keine verschiedenen Seiten besitzt, so besässe auch die Sehfläche keine verschiedenen Seiten. — Man sieht, Stumpf setzt hier wiederum eben das voraus, was er beweisen will.

Noch einen Zusatz macht Stumpf. Aus demselben Grunde, so meint er, und in demselben Maasse, als es einleuchtet, dass vier Dimensionen unmöglich sind, leuchtet es auch ein, dass drei nothwendig sind. Diese Erklärung unterschreibe ich ohne weiteres. Ich bemerke nur, dass alle Versuche, die Unmöglichkeit der vierten Dimension aus der Natur des Raumes überhaupt zu beweisen, misslungen sind. Alle Beweise drehten sich im Kreise und liefen schliesslich darauf hinaus, dass in unserem auf Erfahrung aufgebauten Raume von nur drei Dimensionen, — von dem sich die Beweisenden nicht losmachen konnten, — keine vierte Dimension untergebracht werden könne oder kürzer gesagt, dass unser drei dimensionaler Raum kein vierdimensionaler, sondern eben ein dreidimensionaler sei. Genau ebenso sicher als diese Einsicht ist aber die andere, dass der nur flächenhafte Raum der Gesichtswahrnehmung keine

dritte Dimension kennt, sondern eben ein nur flächenhafter also nach zwei Dimensionen ausgedehnter ist. Es wendet sich also auch dieser Beweis Stumpfs, genau besehen, vielmehr gegen Stumpf.

Ich gehe endlich zum dritten Beweis. „Die vorgestellte Fläche hat, wie unsere Raumvorstellungen überhaupt, in allen ihren Theilen einen Bezug auf ein gewisses natürliches Centrum; und dieses liegt ausserhalb ihrer. Sie liegt also in der Tiefe." — Hier tritt die Vorwegnahme des zu Beweisenden, d. h. der dritten Dimension klar zu Tage. Die vorgestellte Fläche hat jetzt d. h. in unserer ausgebildeten Raumanschauung ein Centrum. Aber wo bleibt der Beweis, dass sie es auch als solche hat? Das Centrum liegt in uns. Dies „in uns" bezeichnet Stumpf selbst als Sache der Erfahrung. Aber wo liegt es abgesehen von der Erfahrung? Und wenn es überhaupt irgendwo liegt, warum ausserhalb der Fläche? Stumpf führt selbst die Analogie der Zeit an. Die Zeit hat ihr Centrum in dem Jetzt. Aber dies jetzt liegt, wie jeder Zeitpunkt in der Zeitlinie. Warum soll das Centrum der wahrgenommenen Sehfeldfläche nicht ebenso in der Fläche liegen? Warum soll nicht der gerade fixirte Punkt, der ja in gewisser Weise wirklich ein Centrum ist, als Centrum für die blosse Wahrnehmung dienen? In der That kann die für sich betrachtete Fläche ihr Centrum nur in sich tragen. Ein derartiges Centrum schliesst aber keine Tiefe in sich.

Die Stumpf'schen Beweise beweisen nichts. Dagegen beweisen die von Stumpf abgewiesenen Gegenbeweise, wenn sie richtig verstanden werden. Der bündigste liegt in folgendem Satz enthalten: „denken wir uns eine ganze (gerade) Linie senkrecht auf's Auge — man wird sie einfach als einen Punkt sehen. Nun wohl, diese Linie repräsentirt die Entfernung (= Tiefe.) Die ganze dritte Dimension besteht aus solchen Linien. Sie fällt also ganz in eine Fläche zusammen." Darauf antwortet Stumpf, es sei sogar gewiss, dass man die auf's Auge senkrechte Linie wahrnehme, es mache nämlich einen unterschiedenen Eindruck auf's Auge ob wir einen Punkt oder eine Linie in der Richtung sehen. Er denkt an die Zerstreuungskreise, welche die Linie im Auge immer erzeugen muss,

auf welchen Punkt wir auch accomodiren mögen. Aber damit ist doch nicht gesagt, dass wir die Linie als Linie wahrnehmen. Ein Eindruck, der mit dem Eindruck der Linie, einschliesslich der Zerstreuungskreise, übereinstimmte, könnte auch durch einen entsprechend verwachsenen objektiven Fleck erzeugt werden. Wir haben also von der Linie zwar einen andern Eindruck und dem entsprechend ein anderes Wahrnehmungsbild als von einem einfachen Punkte, aber wir haben keinen Eindruck und kein Bild, das sie speciell charakterisirte und insbesondere von Gebilden, die sich nicht in die Tiefe erstrecken, unterschiede. Darum handelt es sich aber in dem Einwurf einzig und allein. Da Stumpf den Umstand umgeht, so bleibt der Einwurf bestehen. Stumpf meint schliesslich, die Frage sei nur, ob die Zerstreuungskreise geeignet seien, Tiefenvorstellungen hervorzurufen. Aber diese Frage kommt gar nicht in Betracht, so lange die Behauptung nicht widerlegt ist, dass die Tiefenwahrnehmung ohne jeden wahrnehmbaren Inhalt, also ein Unding sei. Sie ist wie schon früher gesagt gegenstandslos, wenn die Behauptung Recht hat.

Auf die übrigen von Stumpf aufgezählten Einwürfe gegen die Tiefenwahrnehmung sammt den Stumpf'schen Widerlegungen gehe ich nicht ebenso ein. Statt dessen betone ich noch einmal den Punkt, in dem der Widerspruch, soweit er berechtigt ist, gipfelt und sich zusammenfassen lässt: Man zeige uns den Inhalt der Gesichtswahrnehmung, der von der ganzen Sehfeldfläche und allen ihren Inhalten in wahrgenommenen Abständen sich befindet, der also in keiner Weise in jene Fläche eingeordnet erscheint, und die Tiefenwahrnehmung besteht. Vermag man ihn nicht zu zeigen, dann ist alles Reden von wahrgenommener Tiefe, wahrgenommenem Relief, Form und Lage des Sehfeldes u. s. w. gänzlich leer.

Auch die Wege, auf denen man die vermeintliche Tiefenwahrnehmung hat zu Stande kommen lassen, berühre ich jetzt noch mit einem Wort. Während uns bis jetzt Niemand zu sagen gewusst hat, worin die Tiefenwahrnehmung bestehe, d. h. welchen Inhalt sie habe, gibt es — sonderbarer Weise — verschiedene Antworten auf die Frage nach ihrer Herkunft. Sie lassen sich aber im Wesentlichen auf zwei zurückführen.

Die Tiefe haftet entweder dem Inhalt der Gesichtsempfindung von Hause aus an, so dass sie unmittelbar mit wahrgenommen wird oder sie entsteht, indem zu den Gesichtsempfindungen anderweitige Momente hinzutreten.

Was nun zunächst die erstere Beantwortung angeht, so müssen die ursprünglichen Tiefenwahrnehmungen, da jedermann wenigstens einen Einfluss der Erfahrung auf das Tiefenbewusstsein zugesteht, durch Erfahrung nachträglich modificirbar gedacht werden. Eine solche Modificirbarkeit von Wahrnehmungsinhalten geht aber gegen jede psychologische Analogie. Allerdings führt Stumpf, der der Theorie der ursprünglichen Tiefenwahrnehmung huldigt, Fälle an, die sie beweisen sollen. Aber die Fälle beweisen entweder nichts, oder sie beweisen gegen die Annahme.

Vor allem wissen wir aus dem vorigen Abschnitt dieses Aufsatzes, dass der blinde Fleck seine Ausfüllung nicht der durch die Erfahrung geleiteten Phantasie, sondern wirklicher Wahrnehmung verdankt.

Ein Missverständniss scheint weiter beim zweiten Fall vorzuliegen. Ein kleines farbiges Object, so sagt uns Stumpf, verändert seine Farbe, wenn wir es mit den seitlichen Theilen der Netzhaut betrachten; ein rothes wird bläulich, zuletzt ganz dunkel. Er schliesst daraus, dass wir auch beim Blick auf den gleichmässig blauen Himmel am Rande des Sehfeldes statt des Blau ursprünglich Dunkel sehen. Wir bemerken aber nichts von einer solchen Verdunkelung. Dies kann nur darin seinen Grund haben, dass uns die Erfahrung gelehrt hat, das Blau als über die ganze Fläche sich erstreckend anzusehen. Erfahrung ändert also hier eine ursprünglich vorhandene Wahrnehmung. — Dagegen ist erstlich zu bemerken, dass Blau erst bei viel grösserer Annäherung an die Grenze des Sehfeldes sich verändert als Roth, zweitens, dass die Farbe grösserer Flächen noch sichtbar ist an Stellen des Sehfeldes, an denen die kleinerer Objecte bereits verschwindet. Drittens aber weiss ich gar nicht, wie Stumpf eine Verdunkelung der blauen Fläche des Himmelsgewölbes erwarten kann, da die Veränderung, welche die Farben an der Sehfeldgrenze zu erleiden pflegen, vielmehr in einer Annäherung an weissliche

Farbentöne zu bestehen scheint.[1]) Endlich kann noch hinzugefügt werden, dass es schwer, wenn nicht unmöglich ist, die seitlichsten Theile einer uniformen oder allmälig sich verändernden Fläche, die das ganze Sehfeld erfüllt, in der Weise zum Gegenstand gesonderter Aufmerksamkeit zu machen, dass eine sichere Constatirung ihrer Färbung im Vergleich mit anderen Theilen derselben Fläche möglich wäre.

Der dritte Fall gehört dem Gebiet der Tonempfindung an. Stumpf meint, wir hörten die Töne eines Mischklanges vielmehr in den Klang hinein, als aus ihm heraus. Wir hören sie, weil wir sie uns auf Grund der Erfahrung als darin vorhanden vorstellen. — Aber wir hören die Töne doch auch nur, weil sie in dem Klange wirklich enthalten sind. Die Vorstellung macht also die Töne nicht, noch verändert sie dieselben, sondern sie gibt ihnen nur die Fähigkeit aus dem Mischklang für sich herauszutreten, eine Leistung, die mit der von Stumpf behaupteten völlig unvergleichlich ist.

Endlich würde am meisten der vierte Fall beweisen, wenn es damit seine Richtigkeit hätte. Gegenstände, die sich in unserer Nähe von uns hinweg oder auf uns zu bewegen, scheinen ihre Grösse nicht zu verändern. — Aber dies heisst doch nicht, wie Stumpf meint, wir sehen sie, weil wir von der Gleichheit ein erfahrungsgemässes Bewusstsein haben, gleich gross, sondern nur, wir schätzen sie so. Ich brauche nur neben einen von mir zurückweichenden Gegenstand meine Hand zu halten und das Wahrnehmungsbild des Gegenstandes mit dem sich gleichbleibenden Bild meiner Hand zu vergleichen, um mich zu überzeugen, dass jenes Bild seine Grösse um die Hälfte vermindert, wenn die Entfernung des Gegenstandes vom Auge sich verdoppelt u. s. w., dass also die Erfahrung auf die Wahrnehmung gar keinen Einfluss übt. — Da dem aber so ist, so beweist das Beispiel vielmehr direct gegen die ganze Stumpf'sche Theorie. Der Theorie zufolge sollen Wahrnehmungsgrössen, nämlich die der Dimension der Tiefe angehörigen, durch Erfahrung modificirt werden. Hier haben wir es mit Wahrnehmungsgrössen zu thun, an die sich ein

1) J. Wundt, Physiol. Psychologie 2. Aufl. II, 430; Helmholtz, Physiol. Optik. 300 f.

denkbar festgewurzeltes und zwingendes erfahrungsgemässes Bewusstsein auf's Unmittelbarste heftet. Trotzdem findet kein Einfluss dieses Bewusstseins auf jene Wahrnehmungsgrössen statt. Der Einfluss besteht also überhaupt nicht.

Nicht minder halte ich die zweite Theorie der Entstehung der vermeintlichen Tiefenwahrnehmung von vornherein für unmöglich. Zunächst müssen die zu den Gesichtswahrnehmungen hinzutretenden Elemente, auf denen die Tiefenwahrnehmung ihr zufolge beruhen soll, nicht nur physiologisch, sondern auch psychologisch, d. h. irgendwie in Gestalt von Empfindungen oder Wahrnehmungen vorhanden sein. Erst indem diese psychologischen Elemente, die als Accomodationsgefühle, oder als Convergenzempfindungen, oder auch als Wahrnehmungen des andern Auges sich darstellen mögen, zu den ursprünglich tiefenlosen Gesichtswahrnehmungen hinzutreten, könnte die Tiefenwahrnehmung entstehen. Dass sie wirklich daraus entstehe, ist aber wiederum eine aller psychologischen Analogie widerstreitender Gedanke. Wohl wissen wir, dass verschiedene Empfindungen oder Wahrnehmungen, wenn sie in der Seele zusammentreffen und aufeinander wirken, in mancherlei, auch räumliche Beziehungen zu einander treten. Aber von solchen Beziehungen, die zwischen den zusammentreffenden Inhalten sich knüpften, ist hier gar keine Rede. Vielmehr sollen die verschiedenen Inhalte einen völlig neuen Wahrnehmungsinhalt neben sich aus nichts entstehen lassen. Dass dies psychologisch möglich sei, obgleich sonst neue Wahrnehmungsinhalte neue Reize erfordern, diese Annahme müssten wir uns gefallen lassen, wenn andere Thatsachen ihre Nothwendigkeit unzweideutig bewiesen. Da dies nicht der Fall ist, so müssen wir sie abweisen.

Das Ergebniss ist, dass die Tiefenwahrnehmung nicht nur an sich nichts ist, sondern, dass sie auch auf keine Weise zu Stande kommen kann. — Es erübrigt mir nun noch eine Andeutung darüber, wie das gedankliche Tiefenbewusstsein entstehen kann, bezw. muss. Reden wir gleich möglichst concret: Man versetze sich noch einmal in Gedanken vor die beiden Gegenstände, die sich so hinter einander befinden, dass der dem Auge fernere hinter dem weniger entfernten theilweise

oder eben vollständig hervortritt. Zwischen den aneinanderstossenden Rändern der beiden Gesichtsbilder befindet sich für die Wahrnehmung nichts. Wir wissen aber, dass ein Abstand dazwischen liegt. Wir wissen es, weil wir den Abstand bei anderer Stellung gesehen haben, und weil wir in mannigfacher Erfahrung räumliche Grössen als objectiv, von unserem Wahrnehmen und seinen Bedingungen unabhängig bestehend betrachten gelernt haben.

Damit ist die Frage nach der Entstehung des Bewusstseins der dritten Dimension im Princip vollständig beantwortet. Raumgrössen existiren für uns, die in dem wahrgenommenen Sehfeld und seinen zwei Dimensionen nicht existiren. Diese Einsicht schliesst jenes Bewusstsein ohne weiteres in sich. Die dritte Dimension besteht für uns, indem die Raumgrössen für uns bestehen. Es besteht für uns keine weitere Dimension, weil die wirklichen Raumgrössen, ich meine diejenigen, die wir in der Erfahrung als wirkliche anzuerkennen genöthigt sind, keine weitere Dimension erfordern.

Man missverstehe das hier Gesagte nicht. Das Bewusstsein der dritten Dimension entsteht nicht aus dem Bewusstsein des objectiven Vorhandenseins von Raumgrössen, die aus dem flächenhaften Raum der Gesichtswahrnehmung herausfallen, sondern es besteht eben darin. Es ist also, wie jenes Bewusstsein, lediglich Gedanke, Ueberzeugung, Wissen, nicht Wahrnehmung.

Auch nicht Vorstellung. Die Vorstellbarkeit ist ebenso und aus den gleichen Gründen ausgeschlossen, wie die Wahrnehmbarkeit. So wenig (undurchsichtige) Gegenstände hintereinander gesehen, so wenig können sie hintereinander — ohne Verschiebung — vorgestellt werden. Wie für die Wahrnehmung, so ist für die Phantasievorstellung der leere Raum nichts. Wie in der Wahrnehmung, so fällt in der Vorstellung die direct auf's Auge zu verlaufende gerade Linie in einen Punkt zusammen. Die Tiefe ist also so wenig ein mögliches Vorstellungsbild als ein mögliches Wahrnehmungsbild. Wie niemals Jemand etwas von einer dritten Dimension gesehen hat, so hat niemals Jemand etwas dergleichen vorgestellt.

Aber wie ist ein Bewusstsein der Tiefe möglich, wenn

sie weder in entsprechenden Wahrnehmungen noch in entsprechenden Vorstellungen realisirbar ist? oder wie kann überhaupt ein solches Tiefenbewusstsein bestehen? Darauf antworte ich zweckmässig zunächst durch den Hinweis auf analoge Dinge. Auch eine Million, von einzelnen Thalerstücken etwa, sogar eine Anzahl von tausend oder hundert Thalern, kann ich in der Vorstellung nicht als solche realisiren. Trotzdem habe ich ein deutliches Bewusstsein von dem, was die Worte sagen wollen. Dasselbe besteht aber aus mehreren Momenten. Schon wenn ich bloss von einer Million Thaler sprechen höre, finde ich in mir ein gewisses Gefühl der Ehrfurcht oder des Erstaunens, das nicht in gleichem Maasse sich einstellt, wenn nur von tausend oder hundert Thalern die Rede ist. Darin liegt ein erstes Moment der Realisirung jenes Bewusstseins enthalten. Ich kann aber auch das Bewusstsein der Million in gewisser Weise auf wirkliche Vorstellungsinhalte reduciren oder darauf aufbauen. Vermag ich keine Million, kein Tausend, kein Hundert einzeln vorzustellen, so gelingt mir doch vielleicht die gleichzeitige Vorstellung von zehn einzelnen Thalern. Diese zehn einzelnen Thaler kann ich dann in der Vorstellung in eine Rolle zusammenpacken oder sonst wie vereinigen und neun gleiche Rollen oder sonstige Einheiten von einzelnen Thalern hinzufügen. An jede dieser Einheiten heftet sich das Bewusstsein der Identität ihres Inhaltes mit zehn einzelnen Thalern. Damit sind sie zwar nicht selbst Vorstellungen von zehn einzelnen Thalern, aber sie repräsentiren solche für mein Bewusstsein. Entsprechend repräsentirt die Vorstellung, die die zehn Einheiten zumal umfasst — ich nehme hier an, dass sie möglich ist — hundert Thaler, bezw. deren Vorstellungen. — Auch den Inhalt dieser Vorstellung können wir nun wiederum in einen einheitlichen umwandeln, ohne das Bewusstsein der inhaltlichen Identität zu verlieren. Und dieser neuen Einheit, die sich als ein die zehn Rollen umfassendes Päckchen darstellen mag, können wir, ebenso wie jener zuerst gewonnenen, neun gleiche, mit dem gleichen Identitätsbewusstsein verbundene hinzufügen. Vielleicht lassen sich diese, wegen des Raumes, den sie im reproductiven Sehfelde einnehmen, nun nicht mehr gleichzeitig nebeneinander vor-

stellen. Dann dürfen wir es ohne Schaden für das Identitätsbewusstsein geschehen lassen, dass sie sich entsprechend verkleinern. Endlich gelangen wir auf diesem Wege zu einem Vorstellungsinhalt, der zwar mit der Vorstellung von einer Million Thalerstücken wenig Aehnlichkeit hat, aber sie für unser Bewusstsein zumal repräsentirt. Er repräsentirt sie vermöge des Urtheils der Identität, das ihn mit der Summe von Einheiten, aus denen er entstanden ist, und durch diese mit den Einheiten niedrigeren Ranges und endlich mit der Million einzelner Thaler verbindet. In dem Vollzug jenes repräsentirenden Vorstellungsinhaltes, zusammen mit diesem Urtheil, oder richtiger dieser Kette von Urtheilen der Identität besteht die Reduction des Bewusstseins der Million auf wirkliche Vorstellungsinhalte, die ich oben meinte. Ich realisire das Bewusstsein davon, was es um eine Million Thaler für eine Sache sei, in jedem Momente, indem ich jenen Vorstellungsinhalt habe und insoweit, als ich diese Urtheilskette vollziehe. Denn vollständig kann sie freilich nur successive vollzogen werden.

Endlich aber, und darin gipfelt die Sache, ist der Begriff der Million, vertreten durch irgend welche Vorstellungsinhalte, vielleicht durch den blossen Namen „Million", mit allen möglichen Inhalten unseres Denkens und Wollens in unmittelbare oder durch jenes Reduciren vermittelte Beziehungen getreten, die machen, dass wir mit Millionen theoretisch und practisch rechnen, d. h. denkend und handelnd uns so dazu verhalten, wie wirklich vorhandene oder angenommene Millionen es fordern oder erlauben. In dieser Wirksamkeit des Bewusstseins der Million in uns besteht seine eigentlichste Wirklichkeit für uns.

Aehnlich wie mit unserem Bewusstsein von Zahlengrössen verhält es sich mit dem von Zeitgrössen. So wenig wie von der Million, habe ich von einem Jahre eine adäquate Vorstellung. Der Gedanke davon ist aber erstlich von einem gewissen Gefühl begleitet. Es fehlt zweitens nicht die Möglichkeit den Begriff, in analoger Weise, wie den der Million, auf wirkliche Vorstellungsinhalte zu reduciren, d. h. eine ihn repräsentirende inadäquate Vorstellung durch das Bewusstsein der Identität

an adäquate Vorstellungen kleinerer Zeiten fest zu binden. Endlich rechne ich auch mit Jahren der Wirklichkeit gemäss.

Vergleichen wir nun mit diesem Bewusstsein von Zahlen- und Zeitgrössen das der Tiefengrössen, so ergibt sich, dass es mit letzterem, soweit wenigstens dies Bewusstsein ein zwingendes, ohne Reflexion sich aufdrängendes ist, nicht nur eben so gut, sondern besser bestellt ist. Zunächst können wir die mit grösseren oder geringeren Tiefenentfernungen sich verbindenden Gefühle als weniger erheblich hier zur Seite lassen. Um so wichtiger ist dann der zweite Punkt: Mag sich eine Raumgrösse ausschliesslich oder nur theilweise in die Tiefe erstrecken, in jedem Falle ist sie, soweit sie dies that, für die Wahrnehmung und Vorstellung nicht vorhanden. Wir können aber, vorausgesetzt, dass die Raumgrösse nicht überhaupt das Maass der Vorstellbarkeit überschreitet, jederzeit eine ihrer wirklichen Ausdehnung entsprechende Raumgrösse zunächst in der Fläche, also vollständig, vorstellen, um sie dann allmälig in die Tiefe überzuführen und mit jener zur Deckung zu bringen. Indem wir so verfahren, verliert freilich die vorgestellte Raumgrösse allmälig einen entsprechenden Theil ihres Inhaltes. Aber *ich* verliere auf keinem Punkte des Weges das mir durch Erfahrung aufgenöthigte *Bewusstsein der Identität*. Ich kann ebenso die Tiefengrösse allmälig in die Fläche überführen und in eine ihrer wirklichen Ausdehnung entsprechende Flächengrösse verwandeln. Sie vergrössert sich dann für die Vorstellung successive. Aber für mich, d. h. für mein Bewusstsein der objectiven Wirklichkeit, bleibt sie, was sie war, erleidet sie also auch keine Vergrösserung. Dies Bewusstsein der Identität ist zwingend in dem Maasse, als die zu Grunde liegende Erfahrung eingewurzelt und unmittelbar wirksam ist. Ist es zwingend genug, so kann ich die Vergrösserung oder Verkleinerung, die die Grössen in der Vorstellung erfahren, über der objectiven Identität völlig übersehen. Die Tiefengrösse ist dann *für mich in jeder Hinsicht* der ihr objectiv entsprechenden, im Sehfeld sich ausbreitenden Grösse gleich. Sie wird, *so weit ich weiss*, ebenso wie diese adäquat „percipirt".

Der Vorgang hat nichts Verwunderliches. Wie gewinne

ich denn überhaupt das Bewusstsein der Gleichheit oder Verschiedenheit von Raumgrössen? — In der Ecke meines Zimmers steht ein Ofen. Das Gesichtsbild desselben ist, wenn ich ihn von meinem Schreibtische aus sehe, (der Höhe nach) genau so gross, wie das meiner Hand, wenn ich sie 2 Fuss vom Auge entfernt halte. Dies kommt aber für mein Bewusstsein der (relativen) Grösse jenes Gesichtsbildes für gewöhnlich gar nicht in Betracht. Um dies Bewusstsein zu gewinnen, muss ich beide gegeneinander messen. Dies thue ich, indem ich das Bild der Hand auf den Ofen, oder das des Ofens auf die Hand übertrage. Auch sonst ja geschieht das Messen durch Uebertragen bezw. Abtragen eines Maassstabes auf dem zu messenden Gegenstand oder umgekehrt. Indem ich aber die Hand auf den Ofen in Gedanken übertrage, gebe ich ihr auf das Geheiss der Erfahrung, ohne es zu wissen oder zu wollen, die Vorstellungsgrösse, die ihr wirklich zukommen würde, wenn ich sie in der Entfernung des Ofens sähe. Ebenso gebe ich, wenn ich umgekehrt verfahre und den Ofen in Gedanken neben die Hand rücke, dem Bild des Ofens die Grösse, die ihm in dieser Nähe für mein Auge wirklich zukäme. Der Erfolg ist, dass die Gesichtsbilder, völlig zwingend, in der relativen Grösse erscheinen, die thatsächlich nicht den Gesichtsbildern, sondern den entsprechenden wirklichen Objecten zukommt. Ich erkläre, mit völlig gutem Gewissen, dass ich den Ofen trotz seiner Entfernung doch nicht verkleinert *sehe*.

Genau ebenso nun, wie mit dem Bewusstsein der Grösse von Objecten, die in der Tiefe sich *ausbreiten*, verhält es sich mit dem Bewusstsein von Grössen, die in die Tiefe sich *erstrecken*. Wir messen, was von ihnen in der Vorstellung oder Wahrnehmung vorhanden ist und finden alles der objectiven Wirklichkeit entsprechend. Wir messen vielleicht sogar die Entfernung zwischen zwei, für die Wahrnehmung unmittelbar an einander grenzender Punkte oder Flächen und constatiren, dass zwischen ihr und einer in der Fläche wahrgenommenen Entfernung, die mit jener objectiv übereinstimmt, kein Unterschied ist. Und wir haben damit, so weit nämlich das schliessliche Resultat der Messung in Frage kommt, völlig

Recht. Und nicht nur lineare, sondern auch Flächen- und Winkelgrössen, die für die Wahrnehmung oder Vorstellung verschwunden sind, oder sich verschoben haben, messen wir in dieser Weise und mit diesem Erfolge. Damit ist aber der ganze dreidimensionale Raum für unser Bewusstsein verwirklicht. Wir vollziehen ihn in gewisser Weise nicht nur in Gedanken, sondern in der Vorstellung und Wahrnehmung. Nicht indem wir die in die dritte Dimension sich erstreckenden Linien, Flächen, Winkel selbst (adäquat) vorstellen oder wahrnehmen, aber indem wir solche der Sehfeldfläche angehörigen Linien, Flächen, Winkel vorstellen oder wahrnehmen, die mit dem, was von jenen wahrnehmbar oder vorstellbar ist, durch das Band der Identität verbunden, also für uns eines und dasselbe sind.

Endlich ist auch beim Bewusstsein von Tiefengrössen von umfassendster Bedeutung der Umstand, dass wir mit Tiefen rechnen, d. h. dass die wahrgenommenen und vorgestellten Elemente, die die Tiefengrössen vertreten, auf Grund der Erfahrung in unserm Denken und Handeln durchaus die Rolle wirklich wahrgenommener oder vorgestellter Tiefengrössen spielen. Wir können aber, wenn wir den Begriff des Rechnens noch weiter fassen, unter dieses Moment zugleich auch die beiden andern Momente befassen und sagen, die Wirklichkeit des Tiefenbewusstseins in uns bestehe überhaupt darin, dass wir mit Tiefen rechnen. Dies will dann heissen, jenes Bewusstsein sei in uns wirklich, indem die Projectionen und „Zeichen" der Tiefe in unserm Fühlen, Vergleichen, Denken und Handeln wirken, wie die wahrgenommene oder vorgestellte Tiefe wirken würde, in dem sie also für uns, unsere Auffassung der uns umgebenden Welt und unser Leben in dieser Welt dieselbe thatsächliche Bedeutung haben. Offenbar haben wir aber damit, was uns genügen kann. Nicht die Vorstellungen und Wahrnehmungen an sich, sondern was sie uns in irgend welcher Hinsicht „bedeuten", ist uns ja am Ende in allem Wahrnehmen und Vorstellen das eigentlich Wesentliche. Nur der Psychologe hat sich zunächst um die Wahrnehmungen und Vorstellungen als solche zu kümmern und sie in ihrem Wesen festzustellen.

Ich habe nun zum Schluss über die „Zeichen", die ich eben den „Projectionen" hinzufügte, noch ein Wort zu sagen. Mit dem Bewusstsein der objectiven, von uns und den Bedingungen unseres Wahrnehmens (und Vorstellens) unabhängigen Existenz von Gegenständen überhaupt, und ihren räumlichen Verhältnissen insbesondere, ist unser Bewusstsein der dritten Dimension unserer Anschauung zufolge ohne weiteres gegeben. Jenes Bewusstsein ist unmittelbar auch dieses. Angenommen nun, wir wüssten von der objectiven Existenz einer in der Sehfeldfläche nicht oder nicht in ihrer wahren Gestalt gegebenen Raumgrösse jedesmal aus unmittelbarer Erfahrung, so wäre auch das Bewusstsein der dritten Dimension in jedem einzelnen Falle seiner Anwendung ein aus unmittelbar Erfahrung geschöpftes. Thatsächlich trifft jene Voraussetzung nicht zu. Wir wissen von den räumlichen Grössen und Grössenverhältnissen, die wahrgenommenen Gegenständen objectiv eigen sind, oder ihre Lage zu andern bestimmen, wir wissen also auch von ihrer Einordnung in den Raum von drei Dimensionen, in den meisten Fällen nur auf Umwegen,

Der einfachste Umweg, den man kaum als solchen bezeichnen wird, ist der Weg der directen Analogie. Wir sahen uns in Folge unmittelbarer Erfahrung genöthigt einem wahrgenommenen Objecte gewisse, in der Wahrnehmung nicht oder nur theilweise enthaltene Bestimmungen zuzuschreiben, also das Wahrnehmungsbild hinsichtlich seiner Räumlichkeit in gewisser Weise körperlich umzudeuten. Begegnet uns dann dasselbe oder ein ähnliches Wahrnehmungsbild wieder, so vollziehen wir auch die Umdeutung von neuem. Wir reconstruiren in Gedanken die räumlichen Grössen und Grössenverhältnisse nach Analogie jener Erfahrung und construiren damit das Object in den dreidimensionalen Raum hinein.

Aber nicht immer ist der Weg so einfach. Unmittelbare Erfahrung hat uns genöthigt, dieselben Wahrnehmungsbilder oder Theile von solchen bald so, bald so umzudeuten und in den dreidimensionalen Raum hineinzuconstruiren. Es erhebt sich dann in jedem neuen Falle die Frage, welche Construction und Umdeutung vollzogen werden solle. Natürlich bedarf es zu richtiger Beantwortung der Frage bestimmter Anhaltspunkte oder

Zeichen. Wir müssen, indem wir eine Wahrnehmung vollziehen, etwas erleben, das wir auch beim früheren Vollzug der gleichen Wahrnehmung erlebten, aber nur dann erlebten, wenn der Wahrnehmungsinhalt eine bestimmte Umdeutung und Uebersetzung in die Sprache der drei Dimensionen erfahrungsgemäss erforderte. Wir werden dann vermöge der in jener Erfahrung entstandenen Association zwischen jenem Erlebniss einerseits und dem Bewusstsein der dreidimensionalen Einordnung, die wir ehemals vollzogen, andrerseits, die gleiche Einordnung von Neuem vollziehen.

Solcher Inhalte unseres Erlebens, die als Zeichen oder Anhaltspunkte für die dreidimensionale Einordnung dienen können, gibt es nun, wie man weiss, mehrere. Ihre Aufzählung gehört nicht hierher. Nur daran erinnere ich, dass die Sicherheit, mit der sie zu der Einordnung nöthigen, eine sehr verschiedene ist. Ist sie sehr gross, so dass auf Grund davon das Bewusstsein der Lage und Gestaltung im Raum von drei Dimensionen mit dem Wahrnehmungsbilde in sehr zwingender und unmittelbarer Weise sich verbindet, dann stellt sich die bereits genügend bezeichnete Täuschung ein, d. h. wir meinen, jene Lage und Gestaltung sei im Wahrnehmungsbilde als solchem enthalten. Am sichersten und unmittelbarsten wirken im allgemeinen die Convergenzstellungen der beiden Augen, wie sie zu binocularer Vereinigung der Doppelbilder erforderlich sind. Daher die besonders zwingende Täuschung, die das Stereoskop erzeugt.

Ich breche hier ab, und verweise für den Rest auf meine „Grundthatsachen des Seelenlebens."

Bonn. Th. Lipps.

Methode und Methoden.

Mit besonderer Beziehung auf den zweiten Band von **Wundt's** Logik: **Methodenlehre** 1883.

Vier Jahre sind verflossen, seit der erste Band von Wundt's Logik erschienen ist und die „Erkenntnisslehre" gebracht hat. Als ich damals in Ulrici's Zeitschrift (77. Bd., Ergänzungsheft, S. 105 ff.) über jenes, auf psychologischen und insbesondere sprachpsychologischen Betrachtungen aufgeführte Werk berichtete, wies ich unter Anderem darauf hin, dass nicht ein fertiges Lehrgebäude dargeboten werde, sondern dass erst Untersuchungen gegeben seien; auch hat hernach der Verfasser selbst für nöthig gehalten, Kritikern gegenüber, die ihn missverstanden (Vierteljahrsschrift für w. Ph., 6. Jahrg., 1882, S. 340 ff.), hervorzuheben, dass er nicht ein System oder ein Lehrbuch geben wollte. Von gleicher Art nun ist die jetzt vorliegende „Methodenlehre". Sie hat daher, verglichen mit dem Ideale eines abgeschlossenen, aus seinem festgestellten Princip entworfenen und ausgearbeiteten Systems, den unvermeidlichen Schein des nur Vorläufigen und noch Unvollendeten an sich; auch lässt sich aus dem nämlichen Grunde verstehen, warum der Verf. auf Fragen, welche für den Systematiker schwerer wiegen, auf die Fragen nach dem Verhältniss der Methodenlehre zur Erkenntnisslehre, der Methoden zum übrigen Denken, der Untersuchung zur systematischen Darstellung so wenig sich einlässt. Solcher Charakter des Werkes stimmt mit dem wissenschaftlichen Entwicklungsgange des Verf. selbst, welcher vom Empirischen aus zum Speculativen hin, von der Naturforschung zur Psychologie und zur Logik nach und nach sich gewendet hat. Dass alles vermeintlich apriorische Construiren eines Philosophen ohne die empirische und historische Basis in der Luft schweben würde, ist ja gewiss; doch ebenso sicher müsste das Verfahren einseitig bleiben, wenn nicht die autonome Macht des systematisirenden, sein ganzes Gebiet beherrschenden und gliedernden Princips zur Anerkennung und Verwirklichung käme.

Bei der Ausführung seiner Arbeit lag dem Verf., wie er erzählt, vor allem daran, die methodischen Eigenthümlichkeiten der Mathematik, der Naturforschung, der Geisteswissenschaften, also verschiedene wissenschaftliche Methoden in das Auge zu fassen; das Gemeinsame derselben konnte ihn dann erst am Ende zu einer „allgemeinen Methodenlehre" führen. Um jedoch „systematischen" Anforderungen zu genügen, hat der Verf. im vorliegenden Werke die allgemeine Methodenlehre vorangestellt und an sie in den nachfolgenden Abschnitten die besondere Logik jener einzelnen Gebiete angereiht. Ob hierbei auch die verschiedenen Partien, in welcher die Logik einzelner Gebiete durchgenommen war, aus „systematischen" Rücksichten umgestellt wurden? Wie dem sei: für die Praxis sowohl als für die Theorie ist die Thatsache von Interesse, dass eine allgemeine Methodenlehre dargeboten werden will.

„Allgemeine Methodenlehre" — was soll das aber hier besagen? Ist die Lehre allgemein oder die Methode? bezieht sich die Lehre auf gemeinsame Merkmale der verschiedenen Methoden, oder ist sie die Lehre von einer dem mannigfaltigen wissenschaftlichen Verfahren zu Grunde liegenden und innewohnenden Einen Methode? Für ersteres spräche der Umstand, dass unter jenem Titel nicht Eine Methode vorgeführt wird, sondern dass unterschiedliche „Methoden der Untersuchung" und unterschiedliche Formen der systematischen Darstellung" behandelt werden; es spräche dafür auch die gegen Ende des Buches geäusserte Abneigung des Verf., eine einzige, uniforme, speciell philosophische Methode anzuerkennen (S. 618 f.). Dagegen wieder und zu Gunsten der zweiten Annahme würde lauten, dass W. von „allgemeinsten Formen der Untersuchung, die in alle anderen als unerlässliche Bestandtheile eingehen" lehren will; es würde dies auch mit der Nothwendigkeit stimmen, dass die Philosophie, um die Arbeit der Einzelwissenschaften, von denen sie lebt, weiterzuführen (620), einer Methode bedarf, welche, sofern sie der Philosophie eignet, doch wohl philosophisch wäre und sofern sie die Arbeit der Einzelwissenschaften weiterführen soll, universell und als solche im Unterschied von den einzelnen Methoden einzig sein müsste. Jedenfalls ist hier

ein Punkt, welcher Aufklärung seitens des Verf. wünschen lässt; klar ist vorerst nur, dass, wenn es, wie Verf. annimmt, allgemeinste Formen der unterschiedlichen Methoden gibt, es auch, was W. in Abrede stellt, eine universelle, eben in den allgemeinsten Formen sich bethätigende und nach der Philosophie als der allgemeinen Wissenschaft immerhin philosophisch zu nennende Methode gibt. Das Vorhandensein der Unklarheit selbst aber dürfte zu verstehen sein aus einer vorherrschend inductiven Richtung: vor dem mannigfaltigen Reichthum der Basis, wovon die Untersuchung ausgeht, kommt es nicht zur Selbstbethätigung des Princips.

Vorweg gibt es so gewiss Eine Methode, als es Ein nicht nur allen Denkenden Gemeinsames, sondern auch für alle Gegenstände sich gleichbleibendes Denken gibt: das Denken selbst ist oder enthält die Eine und universelle Methode. Wundt hat es im ersten Bande seines Werkes unter dem Titel „Erkenntnisslehre oder allgemeine Logik" herauszustellen unternommen. Wäre aber dort schon das Denken als allgemeine Methode gefasst, so wäre bereits der erste Band eine Methodenlehre, und der betreffende Titel des zweiten Bandes würde nicht ausschliesslich diesem zukommen. Denn erst hier, in der sogenannten Methodenlehre, sind „die allgemeinsten Formen der Untersuchung" hervorgehoben. Nicht also in der „allgemeinen Logik", sondern in der nicht allgemeinen Logik werden „die allgemeinsten Formen der Untersuchung", die doch nothwendig die allgemeinsten oder allgemeinen Formen des Denkens selbst sind, vorgetragen. Welche aber sind es?

Der Verf. bezeichnet sie als „Analyse und Synthese", auf welchen beiden zunächst „zwei Paare zusammengesetzter Methoden" sich erheben sollen, 1) die Abstraction mit der Determination als ihrer Umkehrung, und 2) die Induction mit ihrer Umkehrung, nämlich der Deduction. Aufs neue also die alte, mit der Aneignung mathematischer Ausdrücke einst begonnene Verkennung des Verhältnisses von logischer Analysis und Synthesis, als ob sie zwei entgegengesetzte Richtungen des Denkens wären! Was man mit solcher herkömmlichen Entgegensetzung im Sinne hat, ist ja vielmehr

die doppelte Richtung der Analysis selbst: denn letztere bewegt sich thatsächlich zwischen Thesis und Synthesis hin und her, und zwar entweder so, dass sie an die zu analysirende Thesis anknüpft und die darin involvirten Unterschiede herauskehrt, welche schliesslich von der Synthesis zur in sich unterschiedenen Einheit zusammengefasst werden, oder hinwieder so, dass die explicite Einheit der Unterschiede und demgemäss eine Synthesis die factische Voraussetzung für eine Analysis darbietet, welche dann auf die Elemente, auf das Princip, auf die Thesis sich zurückwendet. Die Analysis selbst also ist entweder progressiv oder regressiv: als Beispiel für den Progressus der Analysis kann die Entwicklung eines Systems aus seinen Principien oder, falls es erlaubt ist daran zu erinnern, auf dem Gebiete rhetorischer Uebungen die Ausarbeitung eines Thema's zu einem Aufsatze dienen; für den Regressus ist ein Beispiel jede Auflösung einer Rede in ihre Grundgedanken, eines Satzes in seine grammatischen Bestandtheile, einer chemischen Verbindung in ihre Elemente u. s. w. Thesis und Synthesis sind demnach immer Anfang und Ende des ganzen Processes, die Analysis aber ein Mittleres zwischen beiden und zwar, wie gesagt, von doppelter Art je nach ihrem Ausgang und ihrem Ziele. Dass ausser der Analysis noch ein anderes Mittelglied bei dem ganzen Processe betheiligt ist, nämlich die Antithesis, welche, anknüpfend an die unterscheidende Thätigkeit der Analysis, zur Gewinnung der entsprechenden Synthesis alle anderweitige Synthesis ausschliesst oder hinwieder zur Herausstellung der eigentlichen Thesis das fremde Beiwerk absondert, muss der Vollständigkeit wegen noch gesagt sein. Nicht „Analyse und Synthese", sondern von der Thesis durch Analysis und Antithesis zur Synthesis und umgekehrt von der Synthesis durch Analysis und Antithesis zur Thesis, das ist die allgemeinste und vollständige Form, in der das Denken sein eigenes Wesen bezeugt, die allgemeinste Form der Untersuchung und der systematischen Darstellung, und um ihrer Allgemeinheit willen die Methode schlechthin, wenn man die Bezeichnung Methode gebrauchen will.

Gilt von solcher Erkenntniss aus jene übliche Unterscheidung von Analyse und Synthese als unzureichend und unrichtig, so muss auch alles Weitere, was konsequent von dem vermeintlichen Urpaare der Analyse und Synthese abgeleitet wird, als schwankend erscheinen; doch Sinn und Gehalt der gewöhnlichen Unterscheidung und Entgegensetzung von Analyse und Synthese ist eben die Unterscheidung und Entgegensetzung von Regressus und Progressus zwischen Thesis und Synthesis, also dass jene „allgemeinsten Formen der Untersuchung" auf thatsächliche Denkfunctionen gehen, mag immerhin deren Bezeichnung verfehlt und der Theil für das Ganze genommen sein. Auf solchem Grunde stehend spricht der Verf. von den „zusammengesetzten Methoden", von der Abstraction, welche gleichwie die Induction vorwiegend analytisch, und von der Determination, welche gleichwie die Deduction vorwiegend synthetisch sein soll. Schade nur, dass das Verständniss allzusehr erschwert bleibt durch den Mangel einer Klarstellung des Verhältnisses zwischen jenen „allgemeinsten" Formen der Untersuchung auf der einen Seite und zwischen den „zusammengesetzten" Methoden andererseits. Denn ist auch Zusammensetzung lange nicht die verabscheuungswürdige Kategorie, wofür sie Goethe einst gehalten hat, so ist sie doch da am unrechten Orte, wo nicht eine Multiplikation des Allgemeinsten mit irgend welchem anderen unbekannten Allgemeinsten aushelfen kann, sondern wo vielmehr eine Entwicklung des Besonderen aus dem Allgemeinen oder des Einzelnen aus der Einheit angemessen wäre, statt dem aber eine Complikation zustande kommt, derzufolge z. B. die Determination, die ein synthetisches Verfahren sein soll im Unterschied von der Induction, selbst wieder in eine synthetische und in eine analytische Deduction gesondert wird. Oder die Abstraction — ist sie etwa eine Unterart von Analysis? Wenn nicht, müsste sie nicht eine Art von Synthesis sein, die sie doch nicht sein soll? wenn dagegen Analysis, wäre sie dann nicht neben den übrigen Unterarten von Analysis aufzuführen gewesen, welche W. unter dem Titel von elementarer, kausaler und logischer Analyse hervorhebt? Oder dient es weiterhin dem Verständniss, wenn als die elementare logische Form der

Induction der Schluss der dritten aristotelischen Figur angegeben wird? Ist die Induction ein Syllogismus, warum wird sie nicht in der Syllogistik behandelt? ist sie kein Syllogismus, wozu die Zurückführung auf jene Figur? ist sie noch etwas Anderes als Syllogismus, wie verhält sich dieses Andere zum Syllogismus und woher kommt es? Wenn sie, wie der Verf. will, „durch eine mannigfach abwechselnde Benützung der analytischen und synthetischen Methode die Bedeutungen der Thatsachen zu beschränken" sucht, auch „eine einzelne Deutung hypothetisch als wirklich geltend annimmt, um die daraus sich ergebenden Folgerungen zu entwickeln und an der Erfahrung zu prüfen" (S. 22), ist dann dieses Benützen und Beschränken und Annehmen und Entwickeln und Prüfen eine noch allgemeinere Form der Untersuchung als Analyse und Synthese, welche beide von vornherein für die allgemeinsten Formen dem Verf. galten? Oder wie wenig zulänglich bestimmt dürfte es erscheinen, wenn die Deduction zwar die Umkehrung der Induction, aber niemals die blosse Umkehrung sein, wenn sie unabhängig von einer vorangegangenen Induction auftreten und in diesem Falle doch wieder nicht ganz und gar die inductive Grundlage entbehren, wenn sie, deren Grundzug synthetisch ist, zu alledem in synthetische und in analytische Deduction als in ihre Hauptarten auseinandergehen soll? Solche Verflechtung wirkt verwirrend: aus der Verwirrung kann nur die Einsicht in die Gliederung des Organismus des Denkens oder, wenn man anders sagen will in das System der Denkformen retten. Indess hat der Verf. nicht die Absicht, ein System aufzustellen, sondern er will nur Untersuchungen vorführen.

Von den angeblichen Methoden der Untersuchung, den allgemeinsten und den zusammengesetzten, sondert der Verf. die „Formen der systematischen Darstellung" und bezeichnet als solche die Definition, die Classification und den Beweis. Systematische Darstellung — was ist sie? Ist sie Entwicklung des Systems aus dem Princip, dann wäre sie Analysis; allein sie kann dies sowenig sein wie Synthesis, weil beide, Analysis und Synthesis, die allgemeinsten Formen gerade der Untersuchung sein sollen und daher nicht Formen der systematischen

Darstellung sein können. Wohl greifen, wie der Verf. erklärt, Untersuchung und Darstellung in ihrer wissenschaftlichen Anwendung fortwährend in einander ein (S. 34). Doch könnten sie nicht in einander eingreifen, wenn nicht eine jede von beiden selbstständig wäre. Welches andere Denken also neben den Formen der Untersuchung sind die Formen systematischer Darstellung? Und wenn sie ein eigenes Denken sind, worin besteht die unerlässliche Einheit der beiden Formen des Denkens? Auf dergleichen Fragen gibt das Buch keine Antwort, trotzdem sie einer Untersuchung wohl würdig sein dürften. Wenn und weil nun aber W. in dem vorliegenden Werke nicht ein System, sondern nur gewisse Untersuchungen geben will, wäre es nicht billig, Definitionen, Classificationen, Beweise zu verlangen, also eine Definition von Methode, von System, von Untersuchung und systematischer Darstellung, eine Definition von Definition selbst u. s. w., sondern es wäre recht, dergleichen dem Belieben des Verf.'s und etwaigem Bedürfniss der Untersuchung anheimzugeben. Es fehlt denn auch wenigstens an Classificationen nicht, mag immerhin der Verf. in seiner Theorie der Classification verkennen, dass zu den Voraussetzungen für das Zustandekommen einer Definition mit ihrem genus proximum und der specifischen Differenz gerade die Eintheilung gehört, und mag die kurze Angabe, dass „die Viertheilung aus der Combination von zwei Dichotomien zu entstehen pflege" (S. 55) den Wunsch erregen und unbefriedigt lassen, zu erfahren, woher ausserdem noch die Viertheilung entstehe. Auch an Beweisen fehlt es nicht, wenngleich der Verf. in seiner Theorie des Beweisverfahrens den antithetischen Charakter alles Beweisens, sofern nämlich immer gegenüber dem Zweifel etwas bewiesen wird, unbetont lässt. Wenn und weil es aber an Classificationen und Beweisen und somit an Formen der systematischen Darstellung nicht fehlt, und beide, Untersuchung und systematische Darstellung, in einander greifen, gibt der Verf. in seinem Werke nicht, wie er ankündigt, nur eine Untersuchung, sondern zeigt sich auch bestrebt, den Anforderungen des Systems zu genügen. Es hatten also jene Kritiker nicht so ganz unrecht, wenn sie meinten, W. wolle ein System der Logik geben. Oder sind

vielleicht Classification und Beweis gar nicht specifische Formen einer systematischen Darstellung, als welche sie doch der Verf. behandelt?

Bei der Wichtigkeit der Logik für die Philosophie und für das wissenschaftliche Gebiet überhaupt haben bezügliche neue Erscheinungen, namentlich wenn sie von Forschern stammen, die durch Kenntnisse und Geisteskraft hervorragen, zum Voraus etwas Erfreuliches: erwecken sie doch die Hoffnung, dass Gründlicheres und Förderlicheres als bisher dargeboten werde. Wer nun von solchem Interesse geleitet, die neueren Bearbeitungen der Logik studirt, dürfte sich vielleicht weniger darüber wundern, dass namhafte moderne Logiker trotz ihres Scharfsinnes einander so mannigfacher und „leicht vermeidlicher" Missverständnisse zu zeihen haben (vgl. z. B. Vierteljahrsschrift f. w. Ph. 1880, S. 225 ff. S. 454 ff. S. 505 ff. 1881, S. 97 ff. 1882, S. 340 ff.), als vielmehr darüber, dass die Autoren eine Cardinalfrage unbeachtet lassen, die Frage, wie das Denken selbst, mit dem die Logik sich beschäftigt, Gegenstand des Denkens zu sein vermag, die Frage also nach der Möglichkeit der Logik, eine Frage, welche bei dem Verlangen unserer Zeit nach Wissenschaftlichkeit nicht weniger zeitgemäss sein dürfte als etwa die Frage nach der Möglichkeit der Naturwissenschaft oder nach der Möglichkeit der Metaphysik: sie fällt ersichtlich in das Gebiet der Erkenntnisslehre und hängt mit der anderen Frage enge zusammen, wie überhaupt das Denken einen Gegenstand haben könne oder, was auf dasselbe hinauskommt, wie etwas beschaffen sein müsse, um das Denken zu interessiren und in den Denkprocess aufgenommen zu werden. Ohne diese Unterscheidung des Denkens von seinem Gegenstande wäre eine angebliche Lehre vom Denken offenbar ihres eigenen Gegenstandes nicht sicher. In Folge der Unterscheidung erst ist das Denken im Stande, weiterhin seine eigenen immanenten Unterschiede hervorzukehren, und ist eine Lehre vom Denken ermöglicht, welche, gleichwie das Denken selbst nur einer von den Factoren des Erkennens ist, in den Umkreis der Erkenntnisslehre fällt. Auf dieses alles habe ich an meinem Theile zuletzt wieder hingewiesen in dem Versuche, den ich machte, „die neuesten

Bestrebungen auf dem Gebiete der Logik bei den Deutschen" in ihrem Zusammenhange mit der „logischen Frage" und mit der Geschichte der Philosophie (1880) zu charakterisiren. Als den Gegenstand des Denkens bezeichnete und bezeichne ich das Bild, eine Unterlage des Denkprocesses, von deren Thatsächlichkeit Jeder, auch ohne Taine's Buch vom Verstande und ohne Frohschammer's Lehre von der Phantasie, sich selbst überzeugen kann. Als die Hauptformen des Denkens aber und als die Hauptstufen des Denkprocesses habe ich erstens Wahrnehmen (mathematisches Denken), zweitens Vorstellen, wovon der Inductions- und Divisionsprocess eine Form ist, drittens Beurtheilen des Vorgestellten, wohin auch Argumentation und Definition gehört, und viertens Begreifen mit seinem Kategoriensystem angegeben: dem Wesen nach begreift das Denken überhaupt sich als Einheit von Thesis, Analysis, Antithesis und Synthesis und bietet hiermit jene universelle Methode dar, von der oben gesprochen wurde. Die Verschiedenheit der einzelnen wissenschaftlichen Methoden dagegen ergibt sich aus der Natur der verschiedenen Gebiete wissenschaftlichen Forschens und aus dem Verhältniss derselben zu unserem Erkenntnissvermögen, so dass alle Methodenlehre in die Sphäre der Erkenntnisslehre gehört, nicht aber als andere Hälfte neben die Erkenntnisslehre tritt.

Gerade als andere Hälfte tritt die Methodenlehre bei W. hervor. Ihr Schwerpunkt ist dort die specielle Methodenlehre, welche als Logik der Mathematik, der Naturwissenschaften und der Geisteswissenschaften vorgeführt wird, nicht als ob so alle Disciplinen gleichmässig hätten berücksichtigt werden sollen, sondern mit Beschränkung auf die „Hauptgebiete, welche für die Ausbildung der Methoden und Principien der Forschung vorzugsweise bestimmend sind" und gemäss dem „Gesichtskreise des Physiologen" und seinem „durch psychologische Studien bestimmten Interesse an den Geisteswissenschaften." Es ist derjenige Theil des Werkes, auf welchen vor allem der Verf., wenn er wollte, stolz sein könnte: so gediegene und den Stoff beherrschende Fachkenntniss kommt darin zum belehrenden Ausdruck.

In der Methodenlehre der Mathematik nun, welche gleichfalls in allgemeine und specielle mathematische Methodenlehre sich besondert, erscheinen die bereits bekannten Termini Analyse und Synthese, dann Induction, Abstraction und Deduction als massgebend. Von grösserem Interesse dürfte für einen Lernbegierigen die reichhaltige Fülle der historischen Ausführungen sein, oder für den Erkenntnisstheoretiker der Hinweis auf die Erfahrung als auf die Quelle grundlegender mathematischer Erkenntnisse, eine Quelle, zu welcher immer ein Abstractionsverfahren hinzukomme, das, absehend von allen aus dem Object stammenden Elementen, auf die Denkfunction Bezug nehme. Wohl möchte vielleicht mancher Leser wünschen, dass die Logik der Mathematik 1) anknüpfe an genaue Unterscheidung des mathematischen Denkens vom übrigen Denken, 2) dass ein solcher Kenner wie der Verf. sich herbeiliesse, der Ausbildung nachzugehen, durch welche das mathematische Denken im Zusammenhange mit dem übrigen Denken und mit den praktischen Bedürfnissen zur Mathematik erwachsen ist und erwächst, 3) dass das organische Verhältniss nachgewiesen würde, in welchem die Mathematik, die ich meinerseits als das specielle Organon der Naturwissenschaft betrachten muss, zu den anderen Wissenschaften steht. Doch können dergleichen Wünsche über methodologische Untersuchungen hinauszugreifen scheinen; es wird auch so Niemand dem kundigen Fachmanne den Dank versagen für den lichtvollen Einblick, den er in die Arbeit der Mathematik thun lässt.

Eine specielle Methodenlehre ist geeignet, zur Erkenntniss der systematischen Einheit zu führen, in welcher die einzelnen Wissenschaften unter sich verbunden sind, bedarf aber umgekehrt zu ihrer eigenen Ausarbeitung und Vollendung bereits eines vorhandenen Gesammtsystems. So hat auch der Verf. zur Darstellung seiner speciellen Methodenlehre von vornherein die Unterscheidung von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften zu Grunde gelegt, wobei die Psychologie den Uebergang von jenen zu diesen vermitteln soll; dass allen anderen Doctrinen die Mathematik vorangeschickt wurde, davon mag die Ursache vornehmlich in dem Einflusse zu suchen sein, welchen die logische Durchbildung grade dieser Disciplin auf

die wissenschaftliche Methode von Anfang an ausgeübt hat. Und auch für die Logik der Naturwissenschaften sieht der Verf. weiterhin sich genöthigt, ein „System" der Naturwissenschaften zu entwerfen, obschon dasselbe nicht eine Gliederung etwa gemäss einer Erkenntniss des realen Zusammenhangs der Naturerscheinungen, sondern eine Darlegung der historisch auf dem betreffenden Gebiete vor sich gegangenen Arbeitstheilung ist. Um das immanente System irgend eines Gebietes des Lebens zu entfalten, dazu reichen eben die vom Verf. angegebenen Formen systematischer Darstellung nicht aus: es wäre vor allem die Anwendung eines Kategoriensystems nothwendig, welches der Verf. aufzustellen bis jetzt unterlassen hat; eine Eintheilung z. B., welche Physik im weitesten Sinne (S. 226) und „eigentliche" Physik (S. 227) unterscheidend die letztere gleichfalls wieder als „allgemeine" Physik (ibid.) bezeichnet und ihr als dem nächsten Genus die kosmische Physik unterordnet, wird unmöglich auf die Dauer befriedigen. Indess findet sich, trotz der Desiderata im Punkte der Systematik, wer nicht am Pedantismus der Schablone hängt und nicht fragwürdige Constructionen besonnenen Untersuchungen vorzieht, reichlich durch anderweitige für die Naturerkenntniss wichtige Betrachtungen entschädigt. Und ob auch die specielle Logik der Naturwissenschaften auf die drei Hauptdisciplinen, Physik, Chemie und Biologie, sich beschränkt, so bietet sie doch bei ihrer Vertiefung in die Probleme und Theorien der betreffenden Wissenschaften so viel Anregung und so viele Ergebnisse eindringender Forschung, dass der Fachmann für die Einsicht in seine specielle Disciplin wie der Philosoph für die Bereicherung seines Gesichtskreises und Jeder, der über die bewegenden Fragen sich unterrichten will, für die erhaltene Belehrung sich verpflichtet fühlen muss.

Von der Logik der Naturwissenschaften schreitet W.'s Methodenlehre zur Logik der Geisteswissenschaften fort. Aus dem Umkreis der letzteren, welche zur nächsten Grundlage die Psychologie haben sollen, hebt der Verf. hauptsächlich einmal die Geschichtswissenschaften sammt der Philologie und zweitens die Gesellschaftswissenschaften hervor; er meint also mit den Geisteswissenschaften die speciell anthropologischen

Disciplinen. Aber auch die Philosophie, „in welcher die Geisteswissenschaften enden" gleichwie sie mit ihren Geschwistern einst daraus hervorgegangen sind, wird, trotz ihrer allgemeinen Stellung, zu den Geisteswissenschaften gerechnet: „denn sie stützt sich wesentlich auf psychologische Erfahrungen, indem sie zunächst die Ausführung einer allgemeinen Erkenntnisslehre und dann auf der Grundlage dieser eine die Widersprüche und Einseitigkeiten der Einzelforschungen ausgleichende Untersuchung der Principien aller Natur- und Geisteswissenschaften zur Aufgabe hat". Allein dadurch, dass sie die Principien der Natur- und Geisteswissenschaften untersucht, hat die Philosophie die Principienlehre zum Ziel, erhebt sich mit diesem ihrem Ziel über den Unterschied und Gegensatz von Natur- und Geisteswissenschaften empor und erreicht in der Principienlehre den Standpunkt und das Vermögen zur systematischen Ausgestaltung des gesammten Wissens, während sie bei W. gegenüber den Naturwissenschaften einseitig innerhalb der Geisteswissenschaften zurückgehalten wird. Und was die Berechtigung des Unterschiedes von Natur- und Geisteswissenschaften selbst betrifft, so bleibt zu fragen, was denn das Eigenthümliche des Geistes gegenüber der Natur ausmacht und was das Wesen des Geistes ist. Ohne Beantwortung dieser Fragen kann eine Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaften, als ob damit die Hauptsphären des Wissens und Lebens getroffen wären, nur etwas Vorläufiges sein und muss als zu wenig bestimmt erscheinen. Um aber sagen zu können, was der Geist, nämlich der Menschengeist, ist, muss die Untersuchung sich zuvor auf ein Gebiet des Lebens richten, durch welches erst Uebernatürliches offenbar wird und die übernatürliche Art auch des Menschengeistes, seine Aufgabe und Heimath in das Licht tritt. Zwar ist dies Gebiet des Lebens und der Forschung längst schon von der Theologie in Anspruch genommen und bearbeitet. Dass jedoch die Theologie hier bei der Methodenlehre vom Verf. nicht in Betracht gezogen ist, versteht sich schon aus dem „Gesichtskreise des Physiologen" und seinem „durch psychologische Studien bestimmten Interesse an den Geisteswissenschaften"; nur ist dadurch eine Lücke verursacht, welche

von einer Methodenlehre ausgefüllt werden muss: wie wird die Theologie ihres Gegenstandes, nämlich der göttlichen Offenbarung, inne? wie bringt sie ihn zur Erkenntniss? wie dient dieses Wissen zur Selbsterkenntniss des Menschen und der menschlichen Dinge? Diese Fragen dürften fürwahr eine Beantwortung verdienen seitens einer Logik, welche Erkenntnisslehre und Methodenlehre sein will. Ja, nicht nur eine Lücke würde damit ausgefüllt, sondern es gewänne die Geisteswissenschaft resp. die Anthropologie erst ihre rechte Stellung in der Encyklopädie des Wissens, und überdies wäre von der Naturforschung her, von der Offenbarungswissenschaft her und aus dem Verständniss, das der Menschengeist von sich selbst gewinnt, der Weg zu einer obersten Principienlehre gebrochen, zu einer Principienlehre, welche recht eigentlich Erkenntniss des göttlichen Lebens ist, also dass die Methodenlehre im Ganzen den Weg zur Erkenntniss Gottes zu zeigen hätte und von dieser Erkenntniss aus die Welt des Diesseits zu begreifen Anweisung geben könnte.

Einverstanden bin ich mit dem Verf. darin, dass die Philosophie bei ihrer Untersuchung der allgemeinen wissenschaftlichen Principien den vollen Unterbau der Einzelwissenschaften bedarf, dass ihr die Stütze insbesondere psychologischer Erfahrung noth thut, dass sie die Arbeit, welche die Einzelwissenschaften begonnen, weiterzuführen hat, dass sie eine umfassende Weltanschauung gewinnen soll, dass ihr die Stellung einer allgemeinen Wissenschaft gebührt, dass sie nicht auf blosse Erkenntnisslehre reducirt werden darf, dass sie auf die Principien der Dinge ausgehen muss. Aber ich nehme in den Unterbau der philosophischen Erkenntniss ausser dem naturwissenschaftlichen Fundamente auch das theologische Wissen mit herein, welches auf die mit dem Schöpfungsacte beginnende göttliche Offenbarung sich bezieht und von der Selbsterkenntniss des Menschen bejaht wird, und lasse durch das theologische Wissen zunächst die Selbsterkenntniss des Menschen sich vertiefen und erachte endlich als das Ziel der gesammten Erkenntnissarbeit eine von der Lebensgemeinschaft mit Gott getragene und ihr wieder dienende Gotteserkenntniss.

Darnach bestimmt sich auch, was mit Methode und mit Methoden zu erreichen ist und gesagt werden will. Wird 1) mit Methode ein dem Erkenntnissvermögen und seiner Bethätigung eigenes Mittel bezeichnet, so ist zu gestehen, dass das allem Erkennen eigene Mittel und insofern die allgemeine Methode das Denken ist, welches, seiner wesentlichen Form nach genommen, von der Thesis durch Analysis und Antithesis zur Synthesis und umgekehrt sich bewegt: von ihr handelt die Denklehre, welche ihrerseits, gleichwie das Denken das eingeborene formale Mittel und der formale Factor des Erkenntnissprocesses ist, als der formale Theil der Erkenntnisslehre erscheint. Wird 2) mit Methode die Art des Erkennens bezeichnet und im Zusammenhange hiermit von speciellen Methoden gehandelt, so ist folgendes zu beachten. Die speciellen Methoden beziehen sich im Unterschiede vom Denken, das einer jeden derselben dient, auf den besonderen Gegenstand und Inhalt des Denkens, zu oberst auf die unterschiedlichen Hauptgebiete und Hauptstufen des Erkennens, also dass Antwort zu geben ist auf die Fragen, a) wie die Natur erkannt wird, b) wie die geschichtliche Offenbarung Gottes und seines Reiches, c) wie des Menschen Wesen und endlich d) wie Gott selbst zu erkennen ist. Wird ausserdem noch nach der „philosophischen" Methode gefragt, so genügt es zur Antwort nicht, hinzuweisen, wie W. es thut, auf gewisse Richtungen, wie sie in der Geschichte der Philosophie hervorgetreten sind, auf die sog. empirische Methode, auf die dialektischen Methoden, sondern es gilt zu zeigen, dass und wie die Philosophie, welche vermöge der obersten Principien die Hauptwissenschaften und deren Verzweigungen in sich zusammenfasst und von sich aus durchdringt, auch die unterschiedlichen Methoden in sich zu vereinen, die philosophische Methode demnach als die Einheit der speciellen Methoden sich zu bethätigen im Stande ist. Die Philosophie ist aber dazu im Stande, sofern sie das wissenschaftliche Organ ist, durch welches die Einheit des Lebens selbst im Menschengeiste sich bezeugen will.

Erlangen. Rabus.

Geschichte der Psychologie von *Hermann Siebeck.* I. Theil, 1. Abtheilung: Die Psychologie vor Aristoteles. (XX u. 284 S.) — I. Theil, 2. Abth.: Die Psychologie von Aristoteles bis zu Thomas von Aquino. (XII und 532 S.) 8°. Gotha, J. A. Perthes. 1880 und 1884.

Aus welchem obersten Gesichtspunkt das Werk beurtheilt sein will, sagt die Vorrede. Der Verf. glaubt die Psychologie heute an dem Wendepunkte ihrer Entwicklung angekommen, wo sie aus dem Mutterschoosse der Philosophie als eine Wissenschaft von eigener Begründung und Methode hervorgehen und fortan auf sich gestellt sein soll; durch den geschichtlichen Umblick soll diese verheissende Wendung den Forschenden zu deutlicherem Bewusstsein gebracht werden.

Das ist eine grosse Aufgabe; kein Wunder, wenn sie nicht mit einem Schlage zureichend gelöst wurde. An erster Stelle wären dazu erforderlich gewesen sichere Begriffe von der Eigenthümlichkeit des Objects und der dadurch bedingten Eigenthümlichkeit der Untersuchungsmethode der Psychologie. Nun lesen wir zwar (Vorr. VIII): Psychologie soll ein eigenes Forschungsgebiet und eine selbständige Methode von nun ab besitzen und dadurch von der „allgemeinen Philosophie" wie von sonstigen Specialwissenschaften gesondert und unterschieden sein; worin aber diese ihre Selbständigkeit begründet sei, in welchen ersten Begriffen und Einsichten sie sich an den Tag lege, wovon also es abhänge, ob ein einzelnes Problem in das Forschungsgebiet und unter die Methode der Psychologie überhaupt falle, und in welcher bestimmten Richtung der Fortschritt psychologischer Einsicht zu suchen sei, darüber erhält man nicht nur nicht gleich zu Anfang (wie man gern gesehen hätte) deutlichen Bescheid, sondern es bleibt in der ganzen bis jetzt vorliegenden Darstellung eigentlich unaufgeklärt.

Unbestimmt bleibt namentlich die Grenze zwischen Psychologie und Erkenntnisskritik. Das Schwanken verbirgt sich (wie häufig) hinter der einmal üblich gewordenen Bezeichnung „Erkenntnisstheorie", worunter mit an sich gleichem Recht zweierlei verstanden werden kann, einmal die genetische Ableitung des psychischen Products: Erkenntniss, aus seinen psychischen Factoren; dann aber auch die Einsicht in die innere

und eigene Gesetzgebung, unter der die Wahrheit der Erkenntniss steht; welche Einsicht bloss in kritischer Absicht, bloss als Kritik (d. h. nach der eigenthümlichen Methode, welche durch dieses Wort bezeichnet wird) möglich, von jener genetisch-psychologischen Erklärung aber nicht nur unterschieden, sondern auch ganz unabhängig ist; denn nichts, denke ich, sei gewisser, als dass Wahrheit einer Erkenntniss nicht (wie Erkenntniss selbst, oder das Erkennen) bloss eine psychische Function oder ein psychisches Product oder Besitzthum ist; dass man damit, will ich sagen, eine Geltung ausdrücken will, die zwar nur für irgend einen Erkennenden, im Verhältniss auf eine (wenigstens mögliche) Erkenntniss, etwas bedeuten mag, welche aber jedenfalls nicht darin sich erschöpft, dass sie in der That erkannt wird. Diese von Kant zum Behufe der Erkenntnisskritik festgestellte Unterscheidung ist von der Psychologie zum nicht geringen Schaden der Reinheit ihrer Grundbegriffe fast durchweg vernachlässigt worden; das vorliegende Werk theilt diese Vernachlässigung sozusagen mit der ganzen heutigen psychologischen Literatur; um so bedürftiger scheint sie mir einer nachdrücklichen Hervorhebung.

Nach der Einleitung bildet das „erkennende Subject" den eigentlichen Inhalt selbst der noch unwissenschaftlichen Volksvorstellungen von der „Seele". Nicht äussere Beobachtung etwa der Functionen, in denen der lebende vom todten Organismus unterschieden ist (z. B. Athmung) sondern eine (nur unentwickelte) Vorstellung von der Besonderheit derjenigen Leistungen des Lebendigen, die vom Bewusstsein abhängen (typisches Beispiel: Sprache, „sofern sie verstanden wird" S. 8), soll das leitende Motiv gewesen sein für die bei allen Naturvölkern begegnende Unterscheidung von Seele und Leib. In diesem urwüchsigen Dualismus findet der Verf. bereits den Keim eines Immaterialismus, wie er etwa in den indischen Anschauungen sich ausspricht, wonach die Seele allem Materiellen heterogen ist und ihre eigentliche Bethätigung in der Erkenntniss hat (11). Ich hege auch sonst Bedenken gegen diese Auffassung, benutze sie jedoch hier nur als Ausgangspunkt für etwas Allgemeineres. Es verräth sich nämlich schon hier eine

Einseitigkeit, zu der der Verf. auch übrigens neigt: in den Functionen der Erkenntniss zwar nicht ausschliesslich so doch an erster Stelle das eigenthümlich Psychische zu sehen. Dadurch wird die Uebertragung von Begriffen der Erkenntnisskritik auf den fremden Boden der Psychologie, die wir rügen, noch befördert. Gleich sehr auffällig tritt diese Grenzverschiebung hervor in den Vorstellungen des Verf. von dem Ursprung psychologischer Reflexion in wissenschaftlichem Sinne. Die psychologische Besinnung erwachte (nach Sb.) mit der Aufmerksamkeit des Erkennenden auf die subjective Bedingtheit der Erkenntniss (24). Die griechische Philosophie vor Sokrates bereitete diesen Schritt vor, Sokrates-Platon vollführten ihn. Zuerst lenkten die Eleaten und Pythagoreer den Blick des Denkers von den Aussendingen auf die allgemeinen Begriffe und Kategorien, „sonach auf ein ursprüngliches Element des Bewusstseins" (26). Die Priorität des Geistigen war „geahnt" in der eleatischen Scheidung der wahren Erkenntniss vom Schein, in der Bedeutung, welche die Pythagoreer in dem Begrenzenden und der Zahl (also in etwas Abstractem — Geistigem) erkannten (28); Demokrits Unterscheidung der Subjectivität des Scheins von der Objectivität der Wahrheit war ein directer Schritt zur Psychologie; ihre erste wissenschaftliche Gestaltung durch Platon ging hervor aus dem Bedürfniss der Erforschung „der inneren Zustände und ihrer Bedeutung für das Wesen und die Wahrheit der Erkenntniss" (26—27). Dem entspricht die Ausführung zunächst im 3. Kapitel des 1. Abschnitts, welches unter der allgemeinen Ueberschrift: „Die Lehre vom Erkennen" A) „Sinnesphysiologie" und B) „Das Wesen der Erkenntniss" nach den Lehren der vorsokratischen Philosophen behandelt. Gleich unter den die Empfindung betreffenden Problemen begegnet (S. 102) die Frage: wie die Empfindung als subjectiver Act sich zu dem verhalte, was in Folge dessen als objective Qualität sich darstellt; ferner das Problem der Räumlichkeit des Empfundenen, oder der „phänomenologischen Bedeutung" (= Idealität ?) des Raumes, welche von jenen Philosophen allerdings nicht geahnt worden sei. Hier wäre zu erinnern, dass Zenons Beweise gegen die Realität der Bewegung grades-

wegs auf die Idealität von Raum und Zeit führen; freilich auf einem Wege der Untersuchung, der von Psychologie weit abliegt. Hernach findet man (118 f.) nebeneinander „Erkenntnisslehre", „Erkenntnisstheorie", „Erklärung des Denk- und Erkenntniss-Processes" als Gegenstand der „philosophischen und besonders der psychologischen Arbeit" bezeichnet. Es handelt sich an dieser Stelle wesentlich um die Unterscheidung der beiden Erkenntnissfunctionen Wahrnehmen und Verstehen („Sinnlichkeit" und „Verstand"). Zwar richtig erkennt der Verf., dass der Unterschied des Denkens von der Sinneswahrnehmung für die Eleaten kein psychologischer war (124); der Gegensatz lautet bei ihm recht charakteristisch: sondern ein „rein logischer". Kant, der doch den antiken (von den Eleaten herrührenden) Unterschied des Sinnlichen und Intellectuellen erneuern und in seiner ursprünglichen Reinheit wiederherstellen wollte, nennt dessen Bedeutung mit eigenthümlichem Terminus „transcendental", im bestimmtesten Unterschied sowohl von einer psychologischen als von einer bloss logischen. Weiter sieht Siebeck den „primitiven" Standpunkt des Demokrit darin, dass er trotz der feinsinnigen Unterscheidung, die er im Inhalte der Erkenntniss machte zwischen γνησίη und σκοτίη γνώμη, doch keinen Versuch gemacht habe zu ermitteln, in welchen psychologischen Bedingungen dieser Unterschied begründet sei; der logische Unterschied fand keine psychologische Erklärung und so trat auch eine wesentliche Verschiedenheit zwischen Wahrnehmen und Denken nicht hervor (128 f.). Noch kürzlich habe ich [1]) gerade mit Bezug auf Demokrit und die Eleaten die Verschiedenheit und Unabhängigkeit der erkenntnisstheoretischen Unterscheidung des Begrifflichen und Sinnlichen von der psychologischen zu betonen Gelegenheit genommen und kann daher hier einfach darauf verweisen. Der Fehler wiederholt sich in der allgemeinen Beurtheilung der Stellung der Sophisten sowie des Sokrates und Platon zur Psychologie im 2. Abschnitt. Das sokratische „Erkenne dich selbst", liest man S. 164, hatte

1) „Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems im Alterthum" bes. S. 174 ff.

nicht bloss ethische, sondern zugleich psychologische Bedeutung. Man vermisst die erkenntniss-kritische, die, soviel mir bekannt, die erste war; aber offenbar gilt diese unserem Verf. als psychologisch; die Unterscheidung des Denkens von der Empfindung, meint er, sei zuerst bei Sokrates psychologisch geworden. So leitet er auch Platons Ideenlehre von einer psychologischen Beobachtung ab; sie nahm ihren Ausgang von „einer Seite der inneren Erfahrung"; von dem Vorhandensein der Allgemeinbegriffe, welche dem Flusse der sinnlichen Erscheinungen gegenüber den Anschein (!) einer constanten Beschaffenheit bieten (S. 179). Das also sind Platons Ideen. Allgemein lag nach ihm (S. 154 ff.) die Bedeutung des Sokrates wie der Sophisten für die Fortbildung der Psychologie in der Entdeckung der Selbständigkeit des subjectiven Factors in der Erkenntniss; in der Einsicht, dass zur „Begreiflichkeit der Erfahrung" das begreifende Subject mit gehört; dass die Subjectivität des Erkennenden dem objectiven Resultat der Erkenntniss seine Färbung verleiht, ja deren Inhalt geradezu bedingt; endlich in dem Aufwerfen der Frage: was dem gegenüber denn die Objectivität der Erkenntniss noch für einen Sinn habe. Desgleichen 226: Platon begriff als Grundfrage die Erkenntnisstheorie: wie ein Object vom Subject erkannt werden, d. h. wie seine anscheinend (!) für sich bestehende Eigenthümlichkeit in mein Erkenntnissorgan gleichsam hinüberwandern kann? ob nicht ein nur in unsrer Organisation liegendes Geschehen ein Abbilden aussersubjectiver Wesenheiten ausschliesse (227)? Aehnlich auch mit Bezug auf Aristoteles, 2. Abtheilung S. 24 u. 39 f. Durchweg sieht man: der Verf. ahnt wohl das zweifache, einerseits psychologische, andererseits kritische Problem, welches in der Frage: „was ist Erkenntniss"? verborgen liegt; aber er weiss weder den Unterschied noch den Connex beider Probleme mit einiger Sicherheit zu bezeichnen. Es scheint, dass für ihn Erkenntnisstheorie sich eigentlich ganz in Psychologie auflöst; psychologisch ist nach ihm (jedenfalls der Begründung nach) nicht bloss die Einsicht in die subjective „Organisation" des erkennenden Bewusstseins, sondern auch der Nachweis, dass und wie von dieser subjectiven Organisation der Inhalt der Er-

kenntniss, den wir für objectiv ansprechen, mitbestimmt wird; in diesem Nachweis ist für ihn die ganze Kritik der Wahrheit unserer Erkenntniss enthalten. So muss man es wohl verstehen, dass z. B. bei Platon die Psychologie zur Grundlage für die Erkenntnisstheorie (und weiter für den metaphysischen Beweis der Ideenlehre) geworden sei (1. Abth. 154); so ist es nach ihm überhaupt die Aufgabe der Philosophie: „die Natur des Bewusstseins in psychologischer wie erkenntnisstheoretischer Beziehung zu begreifen" (2. Abth. 127).

Wie ich aber zwischen Psychologie und Erkenntnisskritik (als der grundlegenden philosophischen Disciplin) die gehörige Abgrenzung vermisse, so scheint mir das Psychologische auch vom Physiologischen nach Problemstellung und Methode nicht deutlich genug geschieden zu sein. Dieser Mangel betrifft, wie der erste, nicht einen und den anderen Abschnitt, sondern das ganze Buch. Man ist wohl heute einig darüber, dass nirgend anders als im Bewusstsein die Grenze des Psychischen und Physischen gesucht werden kann; auch wer ein Unbewusstes und doch Psychisches zulässt, meint ein nur nicht in gesondertem Bewusstsein zu Tage tretendes Element des Bewusstseins, welches darum doch nur aus dem wirklichen Bewusstsein erwiesen oder zur Erklärung desselben angenommen werden kann. In dem Fortschritt der psychologischen Erkenntniss ist dieser heute feststehende Begriff des Psychischen spät und mühsam errungen worden; die Geschichte dieser Errungenschaft zu verfolgen wäre eine der ersten Aufgaben des Historikers der Psychologie überhaupt. Bei Siebeck muss man sich durch etwa 700 Seiten erst durcharbeiten, bis man (2. Abtheilung S. 331) zum ersten Male die Frage bestimmt aufgeworfen findet: wo ist eigentlich der Begriff des Bewusstseins zuerst aufgetaucht und mit klarem Verständniss gehandhabt worden? Die ganz wenigen diesem Thema gewidmeten Seiten — wesentlich eine Zusammenfassung des ausführlicheren im 80. Bde. der Zeitschr. f. Philos. u. phil. Kr. von demselben Verf. veröffentlichten Aufsatzes — bilden dennoch einen wahren Lichtpunkt des Werkes; dass man von einer solchen Hauptsache aber so spät und so beiläufig und kurz unterrichtet wird, ist doch ein Missstand.

Die Frage musste von Anfang an gestellt und durch das ganze Buch als einer der ersten leitenden Gesichtspunkte festgehalten werden: hatte man und seit wann hatte man einen klaren Begriff von dem Unterscheidenden des Bewusstseins gegen jedes andere Object der Erkenntniss, von dem Unterscheidenden des Problems, welches darin liegt, und der Methode, nach der das Problem zu bearbeiten sei? Wie kam man zu diesem Begriff und welche Wandlung in den besonderen psychologischen Ansichten bedingte er, als man ihn fasste und ferner ausbildete und klärte? Oder warum verfehlte man ihn, durch welchen erklärlichen Missverstand etwa? und in welchen weiteren Fehlern bewies sich solches Verfehlen des Hauptpunktes: der Problemstellung selbst? Es war gewiss nicht leicht, gerade bei den alten Philosophen klare und directe Antworten auf diese Fragen zu finden; auch ihre Besten haben das Problem der Psychologie in völliger Reinheit nicht zu erfassen gewusst; indess, wer einmal so Grosses sich vorgenommen: die Psychologie über sich selber aufzuklären durch ihre Geschichte, durfte durch diese Schwierigkeit sich nicht schrecken lassen, er musste sie überwinden; und sicherlich wäre jede ernstere Bemühung in der angezeigten Richtung dem ganzen Werke zu Gute gekommen. Manches würde weggefallen sein, was vielmehr in die Geschichte der Physiologie (oder Biologie) als der Psychologie gehört; aber der Abgang an Stoff wäre reichlich aufgewogen worden durch grössere Bestimmtheit der Begriffe und Sicherheit des Urtheils.

Ich würde freilich meine Befugniss überschreiten und aus dem Tadeln, welches allein zum Recensentengeschäft gehört, ins Bessermachen verfallen, wollte ich das im Allgemeinen Gesagte auch im Einzelnen wirklich ausreichend begründen; ich muss mich auf Weniges beschränken. Schon aus dem vorher Erinnerten muss klar sein, weshalb ich die Classificirung der alten Philosophen hinsichtlich ihrer Stellung zur Psychologie, wie sie am Schlusse der Einleitung (1, 27 f.) aufgestellt und hernach (im 1. und 3. Kap. des 1. Abschn.) näher begründet, vielfach auch genauer bestimmt wird, nicht anerkennen kann. Ich vermag nicht einzusehen, dass die Scheidung eines dynamischen von einem stofflichen Princip der Natur-

erklärung einen Fortschritt zur Psychologie bezeichne; ich kann auch nicht zugeben, dass sich bei Empedokles oder Demokrit eine solche Scheidung bis zum „vollen Dualismus" vollzogen habe; war ein Vorgänger des Anaxagoras in dieser Hinsicht zu nennen, so konnte allein an Xenophanes gedacht werden. Ich kann ebensowenig damit übereinstimmen, dass die eleatische und pythagoreische Ahnung eines Apriori der Erkenntniss auf die anaxagoreische Priorität des Geistigen vor dem Stofflichen hinführe, oder dass darin das Bewusstsein eines „subjectiven", folglich specifisch psychischen Momentes liege. Eine solche Deutung [1]) der inneren Tendenz jener Lehren mag der Combination des modernen Beurtheilers nahe liegen, den Alten selbst ist sie völlig fremd. Die genauere Berücksichtigung der alten Aerzte (1. Abschn. 2. Kap.) ist an sich zwar verdienstlich; aber gerade hier (wie auch im 4. Kap.) macht sich die Nichtbeachtung des Unterschieds psychologischer und physiologischer Fragestellung und Methode sehr bemerklich; der gefährliche Terminus „psychophysisch" wäre in der Wiedergabe antiker Lehren am besten ganz vermieden worden [2]). Zur Behandlung der Sophisten (2. Absch. 1 Kap.) sei nur beiläufig erinnert, dass die Meinung der κομψότεροι in Pl. Theaet. nicht so ohne weiteres als protagoreisch vorgeführt werden durfte. Die allgemeine Beschreibung der „Sophistik" S. 162 f. ist von der Art, wie man sie leider gewohnt ist; immer noch nicht scheint George Grote's kräftige Einsprache gegen die herkömmliche Darstellung dieser Epoche hellenischer Bildungsgeschichte gewirkt zu haben, was sie soll. Ein „gemeinsamer Zug" sophistischer Reflexion war nicht grundsätzliche Opposition gegen das Hergebrachte, Bruch mit Sitte und Ueberlieferung in Religion, Erziehung und socialen Verhältnissen. Auch Isokrates war ein Sophist und aufrichtiger Freund der Sophisten; und wie steht es denn eigentlich mit Sokrates? Von dem

1) So S. 123: „wenn wir versuchen, der einfachen und stammelnden Ausdrucksweise etwa eines Philolaus durch moderne Bezeichnungen ausdeutend nachzuhelfen".

2) 2. Abth. S. 179 ist sogar von „mechanischer Begründung des psychophysischen Grundverhältnisses" die Rede, worunter ich mir nichts Rechtes denken kann.

xenophontischen wenigstens, den Siebeck mit vielen Anderen für den echten hält, befürchte ich, dass er auf den Namen eines Sophisten ziemlich gegründeten Anspruch hat. Ich muss zwar bekennen, dass ich das Recht dieser heute vorherrschenden Auffassung bisher nicht einzusehen vermocht habe und die ehemals von Dissen, Schleiermacher, Brandis erhobenen, von Ribbing aufrecht gehaltenen Bedenken gegen die ganze xenophontische Zeichnung des Sokrates in den entscheidenden Hauptpunkten noch immer nicht für widerlegt halten kann; doch ist hier freilich nicht der Ort, darauf des Näheren einzugehen.

Was Platon's Begriff der Seele angeht (2. Kap.), so bleibt S. 188 unklar, wie sich psychisches Leben zum Leben überhaupt verhalten soll. Das Seelische steht für Platon zum Leiblichen im Verhältniss des Begrenzenden zum Unbegrenzten, Zubegrenzenden (190); sie soll gleichwohl darin nicht aufgehen, „Harmonie" des Leibes zu sein; man sollte denken, eben wegen des Bewusstseins, welches in einer blossen Harmonie gar nicht liegt noch dadurch erklärt wird. Es ist charakteristisch, dass gerade dies bei Platon nirgends hervortritt; dass er die Auffassung der Seele als Harmonie (im Phaedon) nur durch Berufung auf sittliche Gründe abweist. Sonst fehlt es ihm ja nicht an der Ahnung, dass gerade die „Einheit" des Bewusstseins die unübersteigliche Grenze des Psychischen gegen das Stoffliche bezeichnet. Wenigstens gestreift wird Platon's Verhältniss zu dem hier entscheidenden Begriff des Bewusstseins bei Siebeck S. 257, cf. 2. Abth. S. 333. Im Ganzen hätte die Entwickelung der psychologischen Ansichten Platons nicht so von oben herab aus dem Metaphysischen geschehen müssen, sondern mehr von unten, ich meine von den psychologischen Beobachtungen her, in denen gerade Platon so reich und tiefblickend ist; so wäre es leichter gewesen zu beurtheilen, wie weit Platon in eigenthümlich psychologischer Reflexion gekommen ist, und wie weit seine Bemerkungen etwa Werth behalten auch unabhängig von dem metaphysischen Zusammenhange, in den er sie einfügt. Man vermisst auch die bestimmtere genetische Ableitung seiner Ansichten, den Nachweis der Entwickelung des Platonismus aus den Keimen, die in der früheren

Philosophie, namentlich in der Sokratik schon lagen; es verschwindet bei Siebeck allzusehr, dass Platon einmal Sokratiker war; dass er es bleiben wollte, auch wo er die Gedanken des Meisters in ganz eigener Weise fortführte. Nur für den Fehler der ethischen Tendenz seiner psychologischen Reflexionen weist Siebeck (248) entschuldigend auf den Umstand, dass Platon „bei allem Ernst der theoretischen Forschung doch immer noch wesentlich auf sokratischem Boden" gestanden habe. Sonst aber scheint Platon nach dieser Darstellung so recht wie in der Sage irgendwoher aus dem Ueberirdischen herabgestiegen mit Schätzen metaphysischer Weisheit, die mit dem Weltwissen einigermassen in Beziehung zu setzen ihm recht sauer geworden sein muss. Allerdings musste man andere als xenophontische Begriffe von der Philosophie des Sokrates mitbringen, um Platon als Sokratiker überhaupt verstehen zu können. Die beste Entschuldigung auch für diese Versäumniss liegt in der Schwierigkeit der Sache, die ich wohl kenne; nur fürchte ich, die Aufgabe war nicht leichter, ja sie ist überhaupt hoffnungslos: Platon's philosophische Gedanken in Systemform zu begrenzen, was doch Siebeck unternimmt. Ich muss aufrichtig bekennen, dass ich die „harmonische Geschlossenheit des platonischen Systems" (S. 177), die Siebeck rühmt, bis jetzt nicht entdecken konnte.

Verhältnissmässig am klarsten und sichersten ist Siebeck in der Darstellung wie der Beurtheilung der aristotelischen Psychologie (2. Periode, 1. Abschn.), wo ihm freilich (namentlich durch Trendelenburg) besser als irgendwo sonst vorgearbeitet war. Zwar scheint mir, dass die Definition der Beseelung als der Entelechie, d. h. der wirklichen Lebendigkeit des zum Leben organisirten Körpers, worin nach Siebeck (2. Abth. S. 13) „das lange gesuchte Wort des Räthsels gefunden" war, eher die Entdeckung der Biologie als der Psychologie zu bedeuten gehabt habe. In der That sieht Siebeck (S. 116) in der Vereinigung des psychologischen mit dem biologischen Problem ein Hauptverdienst des Aristoteles hinsichtlich der Methode der psychologischen Forschung. Man könnte es zugeben, hätte er in der Vereinigung der beiden Probleme zugleich deren Verschiedenheit festzuhalten ver-

standen. Siebeck sagt allerdings(117): Ar. habe das Anatomisch-Physiologische vom Biologisch-Psychologischen und dieses wiederum von den „als Bewusstseinsinhalt heraustretenden Erscheinungen" deutlich unterschieden. Hier verstehe ich schon nicht, wie sich Physiologisches und Biologisch-Psychologisches gegenüberstehen sollen, während sonst Siebeck selbst viel richtiger den biologischen vom psychologischen Gesichtspunkt unterschied (so 1. Abth. S. 34); und was die Sache betrifft, so ist es doch wohl einer der auffälligsten Mängel der aristotelischen Psychologie, dass sie nirgend dazu gelangt, das specifisch Psychische zu definiren durch Bewusstsein und was als constituirendes Element oder Grundlage des Bewusstseins doch nur aus dem Bewusstsein erwiesen werden kann; dass er im Gegentheil schon durch die erste Begriffsbestimmung der „Seele" den Unterschied der Bewusstseinsfunctionen von solchen Lebensfunctionen, die an sich ganz unabhängig vom Bewusstsein bestehen könnten, sozusagen grundsätzlich verdeckt. Dagegen kommt nicht in Betracht, dass Ar. sonst wohl im Einzelnen trennt das Wissen von einem Vorstellungsinhalt und das ungewusste Dasein desselben in der Psyche (s. Sb. S. 43, 65, 334); dass er dennoch nicht dazu kommt, Bewusstheit überhaupt als psychische Grundgestalt zu erkennen und begrifflich und terminologisch auszuzeichnen, bemerkt Siebeck selbst; vollends was das ungewusste Dasein eines wissbaren Inhalts eigentlich sei, oder woraufhin man berechtigt sei, ein solches Dasein zu behaupten oder anzunehmen, hat Ar. meines Wissens nirgend auch nur gefragt. Sonst enthält die allgemeine Charakteristik der aristotelischen Psychologie (115—127, cf. 39 ff.) viel Treffliches, auch die sonst etwas unlebendige Darstellung erhebt sich hier einmal zu wohlthuender Wärme. Auf Einzelnes einzugehen ist hier nicht der Raum.

Vollends kurz muss ich über die Darstellung der nacharistotelischen Psychologie sein. Ziemlich durch den ganzen 2. Abschnitt (betreffend die „monistisch-naturalistische Psychologie des späteren Alterthums" d. h. Alles, was zwischen Aristoteles nnd dem Neuplatonismus liegt) macht sich die mangelnde Begrenzung des Psychologischen gegen das Physiologische oder Biologische fühlbar, namentlich im 1. Kap., welches

die Lehre vom Pneuma, und im 6. Kap., welches die sonstigen „psycho-physischen" Erörterungen vorführt. Zum 2. und 3. Kap. (welche, entsprechend dem 1. und 3. Kap. des 1. Absch. der 1. Periode, die Ansichten über das Wesen der Seele und die zur Sinnesphysiologie und Erkenntnisslehre gehörigen Lehren dieser Periode behandeln) wäre Manches zu bemerken, analog dem, was oben zur Darstellung der vorsokratischen Psychologie erinnert worden. Namentlich mit den „schnellfertigen" Stoikern und Epikureern (191) scheint mir Siebeck seinerseits etwas zu schnell fertig geworden zu sein; was Epikur speciell betrifft (S. 189: „Hinsichtlich der Frage nach der Subjectivität oder Objectivität der Farben ist Epikur über das Schwankende der demokritischen Ansicht nicht hinausgekommen"; 218: „für die Empfindungen . . liegt . . das Kriterium ihrer Wahrheit in ihrer Realität als Inhalte des Bewusstseins"; 220: alle Wahrnehmungen . . . „sollen rein als seelische Inhalte wahr sein"), darf ich auf das 5. Kapitel meiner Forschungen verweisen. Für die eingehendere Berücksichtigung der Neuplatoniker (3. Abschn.) und der Kirchenväter (4. Abschn. 1. Kap.) muss man dankbar sein; namentlich die Hervorhebung des in der That bedeutenden Verdienstes der Ersteren um die Psychologie ist bemerkenswerth. Gar Manches freilich auf diesem wenig bearbeiteten Gebiete wird genauerer Nachforschung noch bedürftig sein. Die Scholastik (bis einschl. Thomas von Aquino) ist mit 70 Seiten (4. Absch. 2. Kap.) etwas zu kurz gekommen.

Doch will ich darüber und über so manche Einzelfrage mit dem Verf. nicht rechten; die bewältigte Stoffmasse ist ohnehin eine so umfängliche, dass man wohl lieber etwas weniger Materie in einer etwas reiferen und abgeklärteren Bearbeitung gesehen hätte. Selbst der Stil zeugt hin und wieder von einer gewissen Eilfertigkeit der Abfassung[1]). Bei

1) Sich zu Tage legen, 1. Abth. S. 9; Bedürfniss von, 10; bevorzugte Anwartschaft auf, 22; „Letzteres leistete ihnen von ihrem mathematischen Verstande aus die Zahl", 65; „das Princip des Beseelten . . muss als ihre (der Luft) wesentliche Eigenthümlichkeit angesehen werden" (statt: Princip d. Bes. zu sein) 83; werden zu begreifen gesucht, 113 (ähnlich: wird zu beweisen versucht 2, 37; im Gebiete . . wird das Problem . . zu halten gesucht 2, 295); Gesichtszustände gegenüber den Dingen, 1, 126:

Allem zeigt der Verf. sich in der Detailuntersuchung (die freilich sehr ungleich gerathen ist) wie in den Gesichtspunkten der Beurtheilung der vielseitig schwierigen Aufgabe soweit gewachsen, dass man das Geleistete so, wie es ist, nur achten kann; dass noch gar Manches zu leisten übrig bleibt, wird er selbst sich nicht verhehlt haben. Nur weil er sich das Ziel so hoch gesteckt hat, glaubte ich einen strengeren Massstab der Kritik an sein Werk anlegen zu müssen.

Marburg. Dr. Paul Natorp.

Die Ursprünge. Zur Geschichte und Lösung des Problems der Erkenntniss, der Kosmologie, der Anthropologie und des Ursprungs der Moral und Religion, von *Edmund v. Pressensé.* Autorisirte deutsche Ausgabe von *Ed. Fabarius.* Halle a. S., C. E. M. Pfeffer (R. Stricker) 1884. (XX, 446.) 8°.

Der geistreiche französische Theologe, welchem das oben genannte Buch verdankt wird, hat dasselbe in einer doppelten Absicht geschrieben. Einerseits will er zeigen, dass der materialistische mit dem Prinzip der mechanisch wirkenden Kraft arbeitende Monismus und seine Behauptung, er gewähre eine vollständige Erklärung der Welt und die Begründung der zur Lebensführung genügenden Grundsätze, unhaltbar seien, sodann will er darthun, dass die experimentale mit wirklichen Thatsachen und unverfälschter Erfahrung zu Werke gehende Wissenschaft dem Theismus und einer rein

---

es liegt ein Problem darin, zu fragen 155; Meinung verhält sich zu Erkenntniss undeutlich und schwankend (statt: ist im Vh. z. Erk. etwas Und. u. Schw.) 217; Form und Materie stehen in einem unmittelbaren In- und Aufeinanderwirken (statt in einem Verhältniss u. s. w.) 2. Abth., S. 6; ihr Unterschied als solche, 51; dies zu bestimmen kann hier dahingestellt bleiben, 113; nichts weniger (statt: nichts Geringeres) 115. Wiederholt begegnet man der verkehrten Verbindung: derjenige, wie (1,16 ein Kulturleben auf derjenigen Stufe der Entwickelung, wie es die homerischen Gesänge darstellen; 116 die Anfänge derjenigen Theorie, wie sie später Aristoteles vorträgt; 129 diejenigen Ansichten, wie sie sich . . ergaben, etc.) Ganz besonders häufig aber stösst man auf ein durchaus nichtssagend eingeschaltetes „eben" (bisweilen mehrmals in einem Satze); es passt „eben" überall; „eben" darum ist es so entbehrlich.

idealen Auffassung der praktischen Aufgaben des Menschen nicht zuwiderlaufe. Einerseits verfährt der Verfasser polemisch, nämlich gegen diejenigen Richtungen in der heutigen Wissenschaft, welche im Zusammenhang mit und im Gefolge des englischen Empirismus sich als Positivismus, einseitiger Kriticismus und Skepticismus auf materialistischem Grunde oder innerhalb der sog. Immanenz hewegen, und welche neuerdings durch die Evolutionslehre einen frischen, gewaltigen Impuls gewonnen haben, der sich auch auf dem Gebiete der Anthropologie, Moral und Religionslehre geltend macht. Andererseits aber ist er bestrebt, die Berechtigung einer anderen Ansicht der Dinge und der menschlichen Lebensaufgabe, als jene des „Monismus" und der „Immanenz" ist, aus den Thatsachen der Natur selbst und der Geschichte nachzuweisen. Wie sich bei ihm versteht, fusst er dabei insbesondere auf der philosophischen Litteratur Frankreichs und der französischen Schweiz: Littré, Claude Bernard, Papillon, Janet, Renouvier, Milne Edwards, Robert, Lachelier, Caro, Carrau, Joly, Guyau, Ollé-Laprune, Quatrefagues, Liard, Esquiros, Ribot, Botroux, besonders auch die schweizerischen Philosophen Secrétan und Naville nebst Anderen werden von ihm ausgiebig benutzt und stark angezogen, sei es als Stützen seiner Ansicht, sei es als bekämpfte Gegner. So trägt das Werk zwar den Charakter einer Compilation, jedoch einer solchen, die einer innern Einheit nicht entbehrt, also keineswegs eklektisch verfährt, vielmehr ein Ganzes der Weltanschauung vertritt, in welchem der freien Naturforschung vollständig Raum gegeben ist, aber zugleich gegen die Consequenzen, welche zügellose Geister aus dem evolutionistischen Monismus entweder ziehen oder doch, wenn sie consequent dächten, ziehen müssten, entschieden Front gemacht wird. E. de Pressensé will weder den Fortschritt der unabhängig forschenden Wissenschaft, noch den der humanen Gesittung opfern, deren schönste Früchte er mit Recht von der Anerkennung rein idealer Ziele der Menschheit erwartet.

Was die Ausführung im Einzelnen betrifft, so ist das erste Buch dem Erkenntnissproblem gewidmet. Die Unmöglichkeit, beim Positivismus zu verharren — möge man den-

selben im Comte'schen oder Stuart-Mill'schen Sinne nehmen — wird dargethan, und der innere Widerspruch, in den sich die positivistische Lehre durch ihre Annahmen und Behauptungen unausbleiblich verstrickt, aufgezeigt; dann aber das Unzulängliche der sensualistischen und mechanisirenden Psychologie der neuesten Engländer (St. Mill, Herbert Spencer) und Franzosen (Taine), sowie der Deutschen (Herbart, Fechner, Wundt) gezeigt und endlich die auf Materialismus gegründeten oder in Skepsis auslaufenden Erkenntnisstheorien in ihrer Unhaltbarkeit geschildert. Bei der Beurtheilung der Lehren Kant's und Maine de Biran's spricht sich der Verfasser vielfach anerkennend über sie aus, während er sich gegen Renouvier als den Vertreter des französischen Kriticismus überwiegend abwehrend verhält. Den Schluss des Abschnittes macht ein Entwurf derjenigen Erkenntnisslehre, welche der Verf. als die wahre betrachtet; er geht in derselben mit Kant von einem Dualismus der Sinnlichkeit und der Vernunft- (oder Verstandes-) Thätigkeit aus und premirt die Freiheit des Ich, sowie die hohe Bedeutung des Willens überhaupt, hierbei wesentlich auf Maine de Biran's Theorie fussend. Um die Ansicht des Verfassers von der fundamentalen Stellung des Geistes zur Wirklichkeit zu charakterisiren, sei nur der folgende Ausspruch angeführt: „die Grundwahrheiten fordern die Intuition, die sittlichen Wahrheiten verlangen mit der Intuition das gute Wollen. Diese von dem guten Wollen begleitete Intuition kann sehr wohl ein sittlicher Glaube genannt werden. Dieser Glaube, weit entfernt, die experimentelle Untersuchung aufzuheben, ist die höhere Weihe, die einzige, die zur Anwendung kommen kann, wenn es sich um die ersten Prinzipien handelt, die sich dem Beweis entziehen, weil sie der Grund der intellectuellen und der moralischen Ordnung sind. Was einen Beweis erfordert, ist nicht der wahre Anfang." Das zweite Buch, welches das kosmologische Problem behandelt, macht es sich zur besondern Aufgabe, den Nachweis zu führen, dass die Thatsachen der Welt sowohl im Grossen wie im Einzelnen die Annahme einer intelligenten schöpferischen Ursache nicht überflüssig machen, sondern ausdrücklich fordern, und dass alle Versuche, um eine solche herumzukommen, womit sich die sog. Moni-

sten und Vertreter eines rein mechanischen Atomismus zur Erkärung der Dinge abquälen, vergeblich sind. Dass auch die „Rettungsplanke" des Evolutionismus und Praeformismus nichts daran ändere, so wichtig übrigens die Anerkennung der Entwicklung und des Vorwärtsstrebens in der Natur sei, zeigt de Pressensé in einem besondern Abschnitt, dem die Kritik des Hegel'schen Pantheismus und des Schopenhauer'schen Pessimismus, sowie der Ansichten v. Hartmann's, Renan's und Soury's folgt. Im dritten, dem anthropologischen Problem gewidmeten Buche lässt sich der Verfasser es besonders angelegen sein, seine dualistische Grundanschauung zu begründen und den psychologischen Materialismus mit dessen sociologischen Ausläufern zu wiederlegen. Bei dieser Gelegenheit wird es ihm nicht schwer, die allerdings kläglichen Versuche, das thierische Wesen mit dem menchlichen möglichst zu identificiren, zurückzuweisen. Das vierte Buch endlich zieht die Consequenz des Ganzen, indem es in drei Kapiteln das Wesen und den Ursprung der Moral, der wahrhaften Kunst, endlich der Religion in Betracht zieht. In der Moral legt de Pressensé die Willensfreiheit als die conditio sine qua non des sittlichen Handelns zu Grunde; er zeigt, dass die Moral des Vergnügens und des egoistischen Interesses keine Moral im eigentlichen Sinne des Wortes sei, wiederlegt insbesondere den Versuch Spencer's zu einer evolutionistischen Moral und bekämpft das Hauptprinzip der gesammten Utilitätslehre, den Determinismus. Besonders dieser letztere Abschnitt zur Vertheidigung der Willensfreiheit enthält viel feine und treffende Bemerkungen, um die „unabhängige Moral" auf das Bewusstsein der „freien Ursächlichkeit" zu begründen. Wenn ferner das Gefühl nach ihm nichts Anderes ist, als der Trieb, das Gute zu suchen, das, wie es auch sein mag, unserer Natur entspricht, so beweist das unvertilgbare Sehnen nach einem Ideal einen Adel unseres Wesens, der uns über den Augenblick und die irdische Sphäre hinaushebt. Die Kunst ist recht eigentlich der Ausdruck dieses Verlangens nach einem Urschönen und an sich Vollkommenen; sie will uns von der Unmittelbarkeit der Naturerscheinung befreien. Wenn also auch die Kunst ein Spiel genannt werden kann, so ist sie

doch kein Scherz; sie stellt sich als ein Tribut dar, welchen der ideale Theil unserer Natur, unsere höhere und wahre Wirklichkeit inmitten der Sinnenwelt von uns fordert und durch die Mittel der letzteren selbst zu erreichen sucht. Alle Fähigkeiten aber, das ist der Schlusspunkt in der Weltanschauung unseres Verfassers, und Ref. freut sich, hier seine volle Einstimmung dazu ausdrücken zu können, gipfeln in der Religion; die speculative Vernunft, die den Menschen treibt, auf Grund des Causalitätsprinzips immer weiter und bis zu einem ersten Ursprung der Dinge zu gehen, welche „die Intuition des Unendlichen" hat, wäre auf einen Fortschritt ohne Ziel, folglich ohne Wirklichkeit angewiesen, wenn sie die erste universelle Ursache, das lebendige Unendliche, auf welche das Schauspiel und die Untersuchung des Kosmos durch eine unwiderstehliche Dialektik sie zurückweist, nicht erreichte. Nicht minder „nöthigt die praktische Vernunft, die auf dem Prinzip der Verpflichtung beruht, sich von dem in's Gewissen geschriebenen Gesetz zum Gesetzgeber selbst zu erheben". Das Herz endlich fordert dasselbe durch seinen unendlichen Durst nach der Liebe. „So sucht der Mensch in Allem das Ideal, die völlig verwirklichte Harmonie der Dinge" — — Gott ist gleichsam das Ziel aller Wege unserer Seele; Metaphysik, Moral, das Affektsleben, „Alles führt uns zum Göttlichen hin d. h. es gibt keine unserer Fähigkeiten, die nicht nach ihrer höheren Seite hin religiös wäre". Nichts destoweniger will der Verf. die Religion von der Wissenschaft und der Praxis unterschieden haben und nicht darin aufgehen lassen. Er bestimmt dieselbe als „ein allgemeines unsere Seele beherrschendes Streben, welches die göttlichen Elemente der speculativen und praktischen Vernunft und des Gefühls ergreift und sie nicht in Isolirung lässt, sondern zu einem Ganzen, zu einer Bestimmung vereinigt, deren Ergebniss gerade das Leben in Gott ist". Das ist die subjektive Seite der Religion. „Die Religion existirt erst, wenn ein wirkliches Verhältniss der Seele zu Gott entstanden, wenn sie nicht zu einem blossen Sehnen nach Gott, sondern zu einem Besitz Gottes gekommen ist — der Mensch, der nach Gott strebt, und Gott, der sich dem Menschen gibt, das ist die Religion; anders ist sie nichts als Schein".

Nicht dies Thema allein, die Bestimmung und Schilderung des Wesens der Religion verfolgt nun der Verf. in den letzten Kapiteln seines Buches, sondern stellt auch eine Betrachtung über die Forschungen der Anthropologen und Culturhistoriker an, welche die wilden Völker und den sogenannten Urmenschen in den Kreis ihrer Untersuchungen gezogen haben. Er findet da, dass das gegenwärtige Wesen der Wilden einen Verfall darstelle, und dass aus Verhältnissen, wie die jetzigen Wilden sie zeigen, die Civilisation nicht hätte hervorgehen können. Die Ahnen der heutigen Culturvölker waren also nichts weniger als Wilde, und alle Spuren der Sprachen und Mythologien weisen darauf hin, dass der ideale Gehalt unseres heutigen Lebens auch bei ihnen schon vorhanden war, wenn auch in anderer vielleicht recht unentwickelter Form.

Anknüpfend an das im Eingang dieser Besprechung Gesagte möchte Ref. sein Urtheil über P.'s Buch, welches sich ihm durch wiederholte Lectüre desselben ergeben hat, dahin zusammenfassen, dass der Verf. dem in der Vorrede niedergelegten Plane treu, allerdings den Weg gezeigt habe, wie das freie kritische Denken mit den Fundamenten des sittlich religiösen Glaubens, an welche sich jedwede wahrhaft menschliche Cultur anknüpft, in Einklang zu bringen sei, oder vielmehr, falls nämlich die Consequenzmacherei aus einseitigen Principien vermieden wird, von vornherein in Eintracht steht. Indem der Verf. sich bei den verschiedensten Vertretern der Wissenschaft Raths erholte, und eine in der That erstaunliche Fülle wissenschaftlicher Resultate herbeizog, hat er sich wenigstens vor dem Vorwurf bewahrt, eigenmächtig und eigensinnig zu Werke gegangen zu sein; er hat vielmehr dadurch den versprochenen Beweis geführt, dass die experimentelle Wissenschaft (sofern sie bei den Thatsachen und deren richtiger Auslegung bleibt, nicht windige Hypothesen verfolgt) den Principien einer theistischen und deontologischen Weltanschauung keineswegs zuwiderläuft. Mag auch der Fortschritt der naturwissenschaftlichen Forschung und der öconomischen Weltbewegung vielfach Neues und Unerwartetes bringen — der Grundsatz selbst, welchen de Pressensé vertritt, von der inneren Einheit der idealen Welt, unseres Gemüthes und Gewissens

mit den realen Existenzbedingungen, wird immer Recht behalten und reicht hin, wie er sich treffend ausdrückt, der Menschheit ihr köstliches Gut zu bewahren, — „jenes höhere Leben, ohne welches sie nicht mehr sie selbst ist und zur Stufe des Thieres hinabsinkt, ohne Licht über das Jenseits, ohne Richtschnur und Compass hienieden, ohne Moral, ohne Recht, ohne Freiheit, allen Zufälligkeiten preisgegeben, erniedrigt und der Verzweiflung verfallen." C. S.

Geschichte der neueren Philosophie von Baco und Cartesius bis zur Gegenwart. Von Dr. *Albert Stöckl*, Professor der Philosophie an der bischöflichen Akademie in Eichstädt und Mitglied der römischen Akademie des heil. Thomas. Bd. I, II. Mainz, Fr. Kirchheim 1883. (VIII, 502; VII, 643.) 8°.

In der Vorrede dieses Werkes, welches sich unmittelbar an den dritten Band der „Geschichte der Philosophie des Mittelalters" desselben Verfassers anschliesst, gibt Prof. Stöckl den Gesichtspunkt seiner Bearbeitung des Gegenstandes an. Es ist der katholische Standpunkt, von dem aus er die neuere Philosophie einer näheren Betrachtung und ausführlichen Darstellung unterzogen hat. Freilich bietet sie ihm, so angeschaut, wenig erfreuliche Seiten dar, da wir indessen nach seiner Meinung dadurch lernen können, dass ohne Leitung durch den Katholicismus der menschliche Geist keine Sicherheit und keinen festen Halt mehr besitzt, vielmehr an den Klippen des Irrthums scheiternd, die verschiedensten und entgegengesetztesten Weltanschauungen zu Tage fördert, so ist ihm „in diesem Sinne die Geschichte der neuern Philosophie indirect eine grossartige Apologie des positiven Christenthums, der katholischen Kirche." Der geneigte Leser wird hier zunächst erstaunt fragen, warum denn der menschliche Geist, wenn er schon in den Besitz unfehlbarer Wahrheit durch die katholische Kirche gelangt war, sich in so gewaltige Irrthümer verstricken konnte, wie sie die neuere Philosophie nach der Meinung des Herrn Prof. Stöckl enthält — eine Frage, auf welche die Antwort nicht so leicht sein dürfte; aber gesetzt auch den

Fall, dass die gesammte philosophische Bewegung der modernen Culturwelt nichts Gesundes und Haltbares zu Wege gebracht hätte, so folgt daraus gewiss noch nicht, auch nicht indirect, die unfehlbare Richtigkeit der katholischen Dogmatik. Drittens muss der Verf., der als guter Katholik die Autorität des Apostels Paulus sicherlich nicht zurückweisen wird, daran erinnert werden, dass dieser ausdrücklich betont, Gott, der die Wahrheit ist, sei nicht fern einem jeglichen unter uns, woraus folgt, dass ein redliches Wahrheitsstreben, selbst in protestantischen Sündern und Ketzern nicht ohne allen Erfolg bleiben werde. Denkt man ferner an den gleichfalls biblischen Spruch, dass Jeder an seinen Früchten erkannt werde, und besieht man sich von ihm her die Bekenner des vermeintlich unfehlbaren römischen Kirchenglaubens, so findet man, dass sie durchschnittlich durchaus nicht besser auftreten als andre Leute, ja in manchen Fällen, man denke nur an die unter den strengkatholischen Irländern und Polen vorkommenden Dinge, keineswegs Musterbilder edler Menschlichkeit, sondern das grade Gegentheil derselben darstellen.

Da die Wahrheit irgend eines kirchlichen Lehrsystems, also auch des römisch-katholischen, nicht sich beweisen, sondern sich immer nur daran glauben lässt, so ist auch das von ihm aus erfolgende allgemeine Verdammungsurtheil, welches der Verf. gegen die neuere Philosophie richtet, wissenschaftlich nicht gerechtfertigt. Allerdings kann und muss man zugestehen, dass dieselbe an gar manchen Gebrechen kranke, selbst zur Verbreitung von Irrthümern beigetragen habe, und dass es also nicht ohne Verdienst sei, dies einmal, wenn es ohne Einseitigkeit und Uebertreibung geschieht, hervorzuheben. Nur muss dann wieder nicht, wie von dem Verf. geschieht, die Sache so hingestellt werden, als ob das Irren, welches doch allem menschlichen Streben anhaftet, ganz besonders der neuern Philosophie eigen, dass dagegen die scholastische, oder specifisch katholische Philosophie davon frei sei. Wenn er deren Entwicklung für eine durchaus organische, continuirliche erklärt, so lassen sich dagegen doch sehr erhebliche Einwendungen machen. Nimmt er aber für das Mittelalter sogar an, dass es dort an tiefgreifenden Meinungsverschiedenheiten,

an lebhaften Kämpfen der Philosophie, sogar an verschiedenen Schulen nicht gefehlt habe, welche oft in energischer Weise sich gegenseitig bekämpften, und dass solche Kämpfe überall entstehen, wo ein reges wissenschaftliches Leben pulsirt — nun so lässt sich dasselbe doch auch zu Gunsten der neueren Zeit geltend machen und muss auch ihr zu Gute kommen. Ohne Kampf kein Sieg, und ohne überwundenen Irrthum keine Wahrheit. Es bleibt wohl richtig, dass die Gegensätze in der neuen und neuesten Zeit viel gewaltiger und gründlicher sind, als sie im Mittelalter waren, aber gerade darin zeigt sich recht eigentlich der Fortgang der Entwicklung. Denn indem die Gegensätze zu ihren letzten Consequenzen schreiten, werden wir erst über den eigentlichen Character der leitenden Principien aufgeklärt. Dagegen kann es nicht helfen und wird nicht gelingen, den denkenden, mit so vielen Kenntnissen seitdem bereicherten und gereifteren Menschengeist auf ein im dreizehnten Jahrhundert fixirtes System zurückzuschrauben, welches eine bunte Mischung von Glaubensartikeln und Wissenselementen darstellt, in der hie wie dort so viel Fragwürdiges enthalten ist. Es würde aber zu weit führen, wollte man den Herrn Verf. der vorliegenden geschichtlichen Darstellung auch nur durch alle Behauptungen seiner „Einleitung" folgen, welche in dem Satze gipfeln, dass die neuere Philosophie, welche er wie gesagt nicht anders als vom Standpunkte einer durchaus negativen Kritik zu fassen weiss, darum in die Irre gegangen sei, weil ihr von ihren ersten Anfängen an „die sittliche Makel des Hochmuthes" angeheftet habe. Ohne nun die Frage aufwerfen zu wollen, aus welcher sittlichen Seelenverfassung ein solches Urtheil des Verfassers entsprungen sei, werde nur der geschichtskundige Leser hinsichtlich der Behauptung eines principiellen Hochmuthes, welcher der neuern Philosophie eigen sein soll, an ein Paar ganz bekannte Umstände erinnert. Da ist zuerst Descartes' Satz „De omnibus dubitandum est", mit welchem die gesammte Bewegung der modernen Philosophie sozusagen eröffnet wurde und welcher doch ganz gewiss nicht nach Hochmuth schmeckt; da finden wir ferner, dass die Bewegung der englischen Philosophie in David Hume mit einer recht gründlichen Demuth, ja eigentlicher Verzweiflung des

Wissens endet; und wie beim grössten englischen Philosophen, so ist dies beim grössten französischen Denker B. Pascal ähnlich der Fall. Endlich im Gipfelpunkt der neuern Philosophie, bei Kant, wird man gleichfalls viel eher von einer Herabstimmung und Selbsterniedrigung, als von einer Selbstüberhebung der Vernunft reden können. Dass einzelne Vertreter der neueren Philosophie an Hochmuth kranken, möchte wohl richtig sein, aber da darf man fragen, ob denn etwa der unfehlbare Thomismus davor schützt, vielmehr nicht schon in dem Gedanken, im Besitz unfehlbarer Wahrheit zu sein, der allergrösste Hochmuth liegt?

Prof. Stöckl theilt die neuere Philosophie in drei chronologische abgegrenzte Perioden, deren erste die Begründung und ursprüngliche Gestaltung, deren zweite den Fortgang der neueren Philosophie seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts schildert, und deren dritte — was den stärkeren zweiten Band des Werkes einnimmt, — die neueste Philosophie seit Kant bis zur Gegenwart darstellt. Ueberall ist der Verfasser bestrebt gewesen, in möglichst vollständiger und auch objectiver Weise aus den Quellen selbst den Gedankengehalt der hauptsächlichsten Systeme und wichtigsten litterarischen Erscheinungen der neuern Philosophie anzugeben; er thut es aber im Sinne und mit Hinzufügung einer durchweg negativen Kritik, welche an der wenn auch nur relativen Wahrheit des von den eminentesten Denkern der letzten Jahrhunderte Vorgebrachten in der Regel achtlos vorübergeht, um die Mängel und Widersprüche überall wie mit einer gewissen Genugthuung hervorzuheben. Ref. muss dies mit um so grösserm Bedauern als eine Einseitigkeit erachten, als er nicht umhin kann, die Gründlichkeit anzuerkennen, mit der Prof. Stöckl in seiner Darstellung zu Werke gegangen ist; und es tröstet ihn dabei nur der Gedanke, dass das von dem Herrn Verf. gegen die moderne Philosophie im Allgemeinen ausgesprochene und in fast allen einzelnen Fällen — wo es sich nämlich nicht um die „Rückkehr zu den Principien der altchristlichen Schule" d. h. zu dem meistens von Jesuiten wiederaufgewärmten Thomismus handelt — wiederholte Verdammungsurtheil eine Art von Gegengewicht gegen die oft

übertriebenen, enthusiastischen Lobsprüche bildet, mit denen man den Leistungen bald der einen bald der andern Richtung oder Schule der neuern Philosophie oder sie wohl auch im Ganzen zu feiern pflegt. In diesem Sinne, als ein Beitrag zum welthistorischen *Γνῶθι σαυτὸν* des Menschengeistes kann in der That Prof. Stöckls Compendium gute Dienste leisten.

C. S.

Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems im Alterthum. Protagoras, Demokrit, Epikur und die Skepsis von Dr. *Paul Natorp*. Berlin, W. Hertz 1884. (316 S.) 8°.

Der Herr Verfasser vereinigte sechs Abhandlungen von vorwiegend philologisch-kritischem Charakter mit beachtenswerthen Ergebnissen für die Geschichte der Logik im Alterthum, welche durch ihre Beziehungen zur Skepsis unter sich in einem gewissen Zusammenhange stehen, zu einem Sammelbande. Das Gemeinsame dieser Untersuchungen besteht näher darin, dass Herr N. die philosophiegeschichtlichen Berichte des Sextus, die auf die ziemlich im Dunkeln stehende Persönlichkeit des Aenesidem als auf ihren Urheber vorzugsweise zurückgeführt werden, als sichere Quelle für Auffassung, Erklärung und Richtigstellung der früheren, erkenntnisstheoretischen Theorien der griechischen Philosophen benutzt. So gelangt er, und zwar auf dem Wege eingehender und sorgfältiger Forschung zu einer grossen Zahl von der gewöhnlichen Auffassung abweichender Ansichten über die Lehren der griechischen Philosophen, über deren Umfang und Reichthum man sich übersichtlich durch das erste Register überzeugen kann. Die Geneigtheit, diesen neuen Auffassungen beizustimmen, wird wesentlich von der Ansicht abhängen, die man von der Zuverlässigkeit jener Berichte des Sextus hat, und von der grössern oder geringern Vorliebe bedingt sein, in Gebieten, in denen wir wenig Sicheres wissen, Hypothesen zu folgen. Referent muss bekennen, dass er weder jene Zuversicht, noch diese Neigung beitzt, und die Resultate des Herrn Verfassers im Einzelnen nur mit zurückhaltender Vorsicht aufnimmt.

Doch sind die im vorliegenden Bande vorgetragenen Ansichten und Hypothesen beachtenswerth und einer nähern, freilich nur in einem andern Rahmen ausführbaren Prüfung würdig. Das gründlich und sorgfältig abgefasste Buch bezeugt umfassende Gelehrsamkeit, Unabhängigkeit und Schärfe des Urtheils und Originalität des wissenschaftlichen Strebens. Nach der formellen Seite hin liest sich die Darstellung des Herrn Verfassers nicht eben leicht, da er uns zum Zeugen und Mitarbeiter seiner Forschung macht, und eine grosse Fülle von Detail in den Text selbst hineinzieht. Hier dürfte eine gewisse Simplificirung für die Zukunft rathsam sein.

Die erste Abhandlung: Protagoras (S. 1—62) macht sich zunächst mit der etwas jugendlichen Schrift von Halbfass: die Berichte des Platon und Aristoteles über Protagoras (Separat und in den Jahrb. für Philologie von Fleckeisen, Suppl. XIII, auch als Dissertation) zu schaffen. In massvoller Weise weist Herr N. die Hyperkritik von Halbfass zurück, welcher den Vorwurf gegen Platon erhoben hat, im Theaetet die Lehre des Protagoras in ungerechtfertigter Weise entstellt zu haben. Aber auch abgesehen von dieser literarischen Fehde ist die vorliegende Untersuchung auch als positiver Beitrag zur Erklärung des Theaetet und zur Richtigstellung der Lehre des Protagoras beachtenswerth und werthvoll.

Die zweite, bereits früher schon einmal gedruckte Abhandlung: Aenesidem (S. 63—126) beschäftigt sich zunächst mit der Frage nach der Lebenszeit (der Herr Verfasser sagt Lehrzeit) des Aenesidem. Bekanntlich schwanken die Ansichten darüber. E. Zeller setzt ihn in die Decennien um Christi Geburt, P. L. Haas und H. Diels in die Jahre 40 bis 60 vor Christi Geburt. Herr Natorp schliesst sich der letztern Ansicht und zwar aus guten Gründen an. Auch wir halten es für wahrscheinlich, dass Aenesidem ein Zeitgenosse des L. Tubero, des Legaten Cicero's, des Antiochus von Askalon und Philo von Larissa gewesen sei, und sehen die aus Cicero dagegen hergeleiteten Bedenken für unerheblich an. Im weitern Verlauf seiner Abhandlung versucht Herr N. dann, die von namhafter Seite angefochtene Darstellung des Sextus, dass Aenesidem zugleich Skeptiker und Herakliteer gewesen sei, durch die An-

nahme zu rechtfertigen, dass Aenesidem als Philosoph allerdings radikaler Skeptiker war, andererseits aber in einer besonderen Schrift die Philosophie des Heraklit für das populäre Bedürfniss habe gelten lassen. Ich muss bekennen, dass mich eine solche Inconsequenz und Unklarheit des Aenesidem nicht sehr für ihn einnehmen würde. Sie könnte nur dazu beitragen, die ohnehin nicht zu grosse Zuversicht zu den Berichten des Sextus, die auf ihn zurückweisen, noch mehr zu erschüttern.

Die dritte Abhandlung (S. 127—163) behandelt die Erfahrungslehre der Skeptiker und deren Ursprung. Sie untersucht mit Beziehung auf die Berliner Dissertation von Fr. Philippson: De Philodemi libro, qui est περὶ σημείων καὶ σημειώσεων et Epicureorum doctrina logica ausführlich die skeptische Lehre vom σημεῖον und sucht nachzuweisen, dass bei Protagoras und Platon, und nicht bei den ärztlichen Empirikern, der Ursprung der Erfahrungslehre der Skeptiker zu suchen sei. Ich vermag den Ausführungen des Herrn Verfassers gegen Ph. darum nicht völlig beizutreten, weil ich nicht mit gleicher Leichtigkeit, wie er, Hyp. II, 101 für interpolirt ansehen kann.

Die vierte Abhandlung Demokrit (S. 164—208) untersucht die Begriffe des Epikur vom Fundament der Wahrheit. Die gewöhnliche Darstellung, wonach Demokrit Sensualist gewesen sei, wird an der Hand der Quellen (vornehmlich Aristoteles: de gem. et corr. I, 8 und Sextus) als irrig nachgewiesen und dargethan, dass Demokrit Rationalist war, dem alle sinnliche Qualitäten als subjective galten. Epikur dagegen erscheint in der fünften Abhandlung (S. 209—255) als reiner Sensualist. Interessant ist der Nachweis, wie seine erkenntnisstheoretischen Ansichten trotz des Gegensatzes, den sie gegenüber Demokrit darstellen, sich doch aus Demokrit durch Fallenlassen von dessen rationalistischem Princip entwickelt haben. Uebrigens betont der Sensualismus des Epikur die Objectivität des Wahrgenommenen. In der Erfahrungslehre der spätern Epikureer (S. 234 ff.) werden manche unbewusste Voraussetzungen nachgewiesen, welche die Theorie aus sich selbst zu begründen nicht im Stande war und die der Kritik allerseits nicht Stand hielten, so die Voraussetzung einer unveränderlich beharrenden

Wesenheit der Dinge und einer unveränderlich beharrenden Gesetzlichkeit ihrer Veränderung.

Die sechste Abhandlung: die Skepsis Aenesidem's im Verhältniss zu Demokrit und Epikur (S. 256—285) bringt die Untersuchungen dadurch zu einem gewissen Abschluss, dass als Autor der Kritik der epikureischen Lehre bei Sextus Aenesidem nachgewiesen wird. Seine Kritik soll sich auf die Ansichten des Demetrius des Lakoniers beziehen.

Ein kritischer, auf den dritten Theil von Hirzel's Untersuchungen bezüglicher Anhang und mehrere Register, die das Buch wesentlich brauchbarer machen, werden beigegeben. Ich zweifle nicht, dass diese Untersuchungen manchen nützlichen Wink und manche fruchtbare Anregung enthalten.

Halle, a./S. A. Richter.

Γνωμαι s. **thesaurus sententiarum** et apophthegmatum ex scriptoribus Graecis praecipue poetis. Collegit disposuit et edidit *G. H. Opsimathes*. Lipsiae, F. O. Weigelius. 1884. (VIII, 368 S.) 8°.

Aus dem unerschöpflichen Born der hellenischen Litteratur, vor allem der poetischen, hat der pseudonyme Herausgeber dieses Werkes eine Sammlung von mehr als fünftausend Gnomen gewonnen, welche er hier wohlgeordnet dem wissenschaftlichen Publikum anbietet. Die Anordnung ist so getroffen, dass unter sachlichen Rubriken in Form lateinischer Stichwörter (z. B. abstinentia, amor, dolus, domus, invidia, matrimonium, paupertas, virgo) die betreffenden Sentenzen in lexikalischer Ordnung ihrer Anfangsworte zusammengestellt sind, so dass es, da auch vielfache Verweisungen hinzugefügt sind (z. B. bei matrimonium auf familia, liberi, femina, virgo; bei paupertas auf divitiae, miseria, felicitas, necessitas) verhältnissmässig leicht ist, sich in dem reichen Inhalt der Sammlung zurechtzufinden und dasjenige, was man etwa sucht, herauszubringen. Zu bedauern ist, dass der Verfasser die Prosaiker, z. B. Plato und Aristoteles, so wenig berücksichtigt hat; indessen muss man andererseits auf die Wagschale legen,

dass, wie er auch in der Vorrede bemerkt, dadurch eine „immensa farrago" entstanden wäre und es ihm sogar nöthig erschien, noch während der Herausgabe die „ubertas materiae" einigermassen zu verringern. Wir dürfen das Werk des Verfassers auch so, wie es ist, als ein reichhaltiges Hülfsmittel zum Studium der griechischen Ethik und Lebensweisheit sehr willkommen heissen; es ergänzt gewissermassen das L. Schmidt'sche Werk, indem es dem aufmerksamen Leser — wenigstens bis zu einem gewissen Grade — dasjenige im Umrisse zeigt, was die hervorragendsten Geister unter den Hellenen über die wichtigsten Angelegenheiten und Verhältnisse der Menschheit dachten; und das zeigt es ihm in der schönsten, in der autenthischen Form. Aber auch abgesehen von dem Nutzen, den das hübsch ausgestattete Buch den moralphilosophischen Studien zu leisten vermag, wird dessen Lektüre allen Liebhabern der griechischen Musen einen hohen Genuss bieten. C. S.

Die Zukunftsreligion des Unbewussten und das Princip des Subjectivismus. Ein apologetischer Versuch von *Carl Braig,* Dr. der Philos. und Repetent am k. Wilhelmsstift in Tübingen. Freiburg im Br., Herder. 1882. (XII, 333 S.) 8°.

Wie der Titel andeutet, ist das Werk vom apologetischen oder mehr noch, wie Ref., ohne der Wahrheit zu nahe zu treten, wohl behaupten darf, vom polemischen Standpunkt aus verfasst — apologetisch für das römischkatholische Kirchenwesen, polemisch nicht etwa nur gegen v. Hartmanns Verwerfung des Christenthums und gegen dessen Angriffe auf die protestantische Theologie, welche vielmehr vom Verfasser nicht selten utiliter acceptirt worden, sondern gegen das protestantische Christenthum und das demselben innewohnende Princip des Subjectivismus überhaupt. Insofern schreibt der Verfasser als Theologe und im Interesse seiner Theologie; indessen spricht er es auch aus und bestätigt er es in seinem Werke, dass die Theologie als Wissenschaft nur möglich sei durch die harmonische Bethätigung des menschlichen Erkennt-

nisstriebes mittels einer philosophisch-positiven, ideal-realen Behandlung ihrer Probleme, quae, so setzt er mit den Worten des Jesuiten Kleutgen hinzu, ex amico quodam humanae rationis et fidei divinae, naturalis et supernaturalis luminis, quin etiam creatae et increatae sapientiae foedere efflorescit. Dr. Braig sieht, und wie Ref. annimmt mit Recht, die Hartmann'sche Philosophie mit allen ihren Consequenzen, die daraus von ihrem Urheber entwickelt sind oder sich von ihrem Kritiker daraus entwickeln lassen, für einen grossen Irrthum an, dessen „Selbstnegation" aufzuzeigen und für seine Sache zu benutzen er mit grossem Scharfsinn bemüht ist. Nebenher trifft er aber auch andere philosophische und theologische Richtungen mit seiner zersetzenden Kritik; geschickt versteht er die Mängel des protestantischen Standpunktes überhaupt auf dessen Subjectivismus zurückzuführen. Ref., welcher dem Verf. auf seinen kritischen Gängen, deren Beachtung übrigens allen denkenden Theologen sowie den Metaphysikern und Psychologen dringend empfohlen werden muss, hier nicht folgen kann, beschränkt sich den Ausführungen des Dr. Braig gegenüber auf eine Bemerkung. Es ist wahr, dass die endlosen Abwandlungen der neueren Philosophie sowie die Unstetigkeit der protestantischen Theologie ihren letzten Grund in dem habe, was der Verf. mit einem bei seinen Glaubensgenossen gebräuchlichen Terminus als „Subjectivismus" bezeichnet. Wenn er nun aber diesem protestantischen oder überhaupt akatholischen Subjectivismus gegenüber von einem im Sinne des Katholicismus gedachten philosophischen Objectivismus spricht, so muss Ref. einen solchen als blosse Chimaire bezeichnen. Es ist eine leere Behauptung der katholischen Theologen, dass ihre Kirche im Besitz eines solchen sei, und er muss überhaupt das Vorhandensein eines solchen in Abrede stellen. Vielleicht denkt der Verf. aber bei seinem „Objectivismus" nicht sowohl an die sog. katholische Philosophie als an die katholische Dogmatik. Auch da möchte es wohl nicht überflüssig sein, daran zu erinnern, dass die katholische Kirchenlehre eines subjectiven Elementes ebensowenig entrathen kann, als die protestantische. Sie will ja, diese objective katholische

Lehre, welche sich die absolute Wahrheit nennt, selbst nach dem Geständnisse Kleutgens erst aus einem Bündniss der menschlichen mit der göttlichen Vernunft hervorgegangen sein. Wie nun die menschliche Vernunft dieses Bündniss fassen soll, das ist eben die Streitfrage zwischen Katholiken und Protestanten. Bedarf der Katholik nicht eines subjectiven Kriteriums der Wahrheit so gut als der Protestant, selbst gesetzt den Fall, die Wahrheit wäre so gegeben, dass sie eben nur acceptirt zu werden brauchte? Somit kann der Mann der katholischen Wissenschaft auch nicht ohne den „Subjectivismus" fertig werden, wenn dieser schliesslich auch nur darin bestehen sollte, dass man „laudabiliter se subjecit". Der gegen den Protestantismus — allerdings mit Recht — gerichtete Vorwurf, dass er in allen seinen Bildungen am Subjectivismus kranke, trifft also in gleicher Weise den Katholicismus, dessen Dogmen, alte wie neue, gar sehr, oft allzusehr, den Stempel des Subjectivismus tragen, mögen sie auch noch so zuversichtlich mit dem Anspruch auf Unfehlbarkeit auftreten. Es ist nun einmal das menschliche Loos, des Goldes der Wahrheit nicht ohne die Schlacken des Irrthums theilhaftig zu werden; da es in der Wissenschaft ein anderes Kriterium der Wahrheit, als die immerhin fehlbare menschliche Vernunft, nicht gibt. Sollte aber neben und gleichsam über der Vernunft der „Glaube" geltend gemacht werden, so müsste daran erinnert werden, dass der Glaube nicht minder subjectiver Natur ist, ja sogar stets ein Element des Individualismus in sich schliesst. C. S.

Allgemeine Geschichte des Priesterthums. Von *Jul. Lippert.* Bd. I. II. Berlin, Theod. Hofmann. 1883. (XVI, 551; XXIII, 734 S.) 8°.

Der Verfasser, welcher schon durch mehrere Schriften religionsphilosophischen Inhalts sich bekannt gemacht hat bietet in vorliegendem Werke ein, wie er sich ausdrückt, grosses Stück pragmatischer Kulturgeschichte, indem er mit weitschichtiger Gelehrsamkeit die Erscheinung des Priesterthums von den ältesten Zeiten an bis auf die Organisationen

innerhalb der römisch-katholischen Kirche in historischem Zusammenhange darstellt. Der erste Theil schildert das Priesterthum (oder dessen Analogien) im Gebiete der „Uncultur", d. h. bei denjenigen amerikanischen, afrikanischen, australischen und asiatischen Völkern, welche sonst wohl als „Naturvölker" bezeichnet zu werden pflegen, weil sie ausserhalb der eigentlichen Kultursphäre und bei dem, was man sich als ursprüngliche Natürlichkeit vorstellt, geblieben sind; der zweite Theil handelt in zehn Abschnitten vom Priesterthum im Gebiete der Kultur, mit Mexico, Peru und Altägypten anhebend und mit einem Grundriss der Ausgestaltung des christlichen Priesterthums schliessend. Wie sich bei einem so gewaltigen Gegenstande fast von selbst versteht, arbeitet der Verfasser keineswegs immer aus den Quellen selbst und begnügt er sich oft, den Spuren früherer Forscher zu folgen, indessen hat er doch auf Grund seiner bereits in früheren Schriften z. B. vom „Seelenkult" und vom „Christenthum" niedergelegten Grundanschauungen ein fesselndes Bild der im Priesterthum gipfelnden Kulturformen zu Stande gebracht, welches wohl beachtet zu werden verdient und auch mancher originellen Seiten nicht entbehrt. C. S.

Litteraturbericht.

Der Hypnotismus. Psychiatrische Beiträge zur Kenntniss der sogenannten hypnotischen Zustände. Von Dr. *Conrad Rieger*, Privatdocent der Psychiatrie an der Universität Würzburg. Nebst einem physiognomischen Beitrag von Dr. *Hans Virchow*, Privatdocent der Anatomie in Würzburg. Jena, Gustav Fischer 1884. (151 S. u. 5 Tafeln.) 8°.

Dieses Schriftchen, das mit lebhaftem Zuge und aus frischem Forschungsdrange heraus geschrieben ist, darf schon wegen der mitgetheilten Thatsachen auf Interesse auch in weiteren Kreisen rechnen. Zunächst berichtet der Verf. über Versuche an Fröschen, die er, ohne sie irgendwie plötzlich oder gewaltsam anzufassen, lediglich dadurch, dass er ihnen eine widernatürliche Haltung gab, in hypnotischen Zustand versetzte (S. 4 ff.). In bedeutungsvoller Anknüpfung hieran, erzählt er von seinen hypnotischen Versuchen an Menschen. Auch hier führte er die abnormen Zustände unter möglichst einfachen Bedingungen herbei. Er benutzte lediglich die Beeinflussung des Blickes, indem er die Versuchsperson beständig einen

am gleichen Ort beharrenden und ihr vorgehaltenen Gegenstand fixiren liess. Freilich führte dies Verfahren, das sich auf „die völlige Absorption des Gesichtssinnes und die Immobilisirung der Augenmuskeln" beschränkte, nur an nervösen Personen zu hypnotischen Perversitäten, allein die hier erzielten Resultate erwiesen sich als besonders lehrreich. Man möge in dem Buche selber die Schilderung dieser erstaunlichen Verrückungen des Bewusstseins nachlesen (S. 21 ff.). Interessant sind auch die beigegebenen Photographien, besonders diejenige, welche den Gesichtsausdruck eines auf hypnotische Weise in religiöse Verzückung versetzten Mädchens darstellt.

Von den Erwägungen, die der Verf. an seine Experimente knüpft, ist für den Psychologen folgende am wichtigsten. Wiederholt weist er darauf hin, wie an seinen Versuchen der ungemeine Einfluss zum Vorschein komme, den der normale Ablauf der Sinnes- und besonders der Gesichtseindrücke auf das Bewusstsein des Menschen, des „Gesichtsthieres par excellence", ausübe. Wie im Schlaf der einfache Abschluss der gewohnten Sinnesreize genüge, um uns aus unserem gewöhnlichen Normalzustand hinaus zu versetzen, so bringe bei gewissen disponirten Individuen die Perversion der Gesichtseindrücke eine vollständige Verrückung des Bewusstseins hervor (S. 39; 46 f.). Es fällt hierdurch in der That auf die Abhängigkeit des normalen Bewusstseins von dem normalen Ablauf der Sinneseindrücke ein bedeutsames Licht.

Ebenso sind die Analogien von hohem Interesse für den Psychologen, die der Verf. in dem dritten Abschnitt (S. 77—134) zwischen den Bewusstseinsstörungen der Hypnotisirten einerseits und den gleichfalls vorüber gehenden psychischen Störungen, wie sie sich bei Epileptischen, Hysterischen und sonst finden, freilich in wenig geordneter Weise hervorhebt. Besonders ist es die merkwürdige Thatsache des „doppelten Bewusstseins", die ihm zur Knüpfung seiner Vergleiche und Analogien dient. Er will gewisse anfallsartige Zustände von Verrücktheit in das Licht der hypnotischen Thatsachen rücken (S. 124), und er sagt nicht zu viel, wenn er meint, das der Schleier, der über den dunklen psychischen Veränderungen liegt, welche aus einem geistig gesunden Menschen vorübergehend einen verrückten machen, ein wenig an einem kleinen Ende gelüftet werde, wenn wir wahrnehmen, wie durch die hypnotisirende Einwirkung auf die Sinne eine so auffallende Verkehrung des Bewusstseins herbeigeführt wird (S. 127).

Der Psychologe würde nun gerne sehen, wenn sich an die Aufstellung solcher Analogien die gedankenmässige, ins Allgemeinere gehende Verarbeitung anschlösse. Allein hiermit gibt sich der Verf. fast gar nicht ab; er lässt lieber die anschaulich erzählten und bedeutsam gruppirten Fälle für sich selber sprechen. Fast gewaltsam hält er sich von Erörterungen allgemeiner Art zurück, weil er — und doch sehr mit Unrecht — damit aus der Fülle realer Thatsachen in das Gebiet werthloser „Wortbegriffe" zu gleiten fürchtet (S. 48; 79). Diese Verwechselung der logischen, begrifflichen und damit erst im strengeren Sinne wissenschaftlich werdenden Be-

arbeitung der Thatsachen und des Spieles mit leeren Worten ist um so mehr zu bedauern, als der Verf. mir zu gediegener und scharfer begrifflicher Behandlung wohl befähigt zu sein scheint.

Das für den Philosophen Erfreulichste an dem Buche habe ich indessen noch nicht erwähnt. Angesichts der starken Ueberschätzung, die heute der Bedeutung der Physiologie für die Grundlegung der Psychologie zu Theil wird, ist es bemerkenswerth, wenn ein Psychiater in eindringlicher Weise davor warnt, bei Behandlung der Bewusstseinsstörungen von dem Betreten des anatomisch-physiologischen Weges irgend welche erheblichen Ergebnisse zu erwarten, und wenn er die psychologische Analyse als das einzige Mittel empfiehlt, um in das Verständniss der psychischen Störungen und der psychischen Vorgänge überhaupt einzudringen (S. 39; 50). Freilich seien alle psychischen Vorgänge an materielle Veränderungen im Gehirn geknüpft. Allein diese Vorstellung sei viel zu leer und inhaltlos, als dass sich dem psychischen Geschehen gegenüber mit ihr etwas anfangen liesse. Dem menschlichen Gehirn lasse sich ja doch viel besser beikommen als durch physiologische Hypothesen; nämlich „von innen heraus, da wir ja selbst gleichsam darin stecken". „Wenn man bedenkt, wie reich das psychische Leben in seiner Erscheinung ist, welche unerschöpfliche Fundgrube es der Betrachtung und Analyse bietet, so kommen Einem die Versuche, gerade das Entlegenste, Allgemeinste und darum Inhaltärmste sich zum Zielpunkt zu nehmen, vor, wie etwa die Bestrebungen eines Menschen, der glaubte, die Betrachtung der Venus von Milo in besonderem Maasse zu fördern durch eine Analyse ihres Marmors oder die der Sixtinischen Madonna durch Beiträge zur Farbenchemie" (S. 49). Im Besonderen wendet sich der Verf. gegen die „leichtfertige" Hypothese, dass das doppelte Bewusstsein der Hypnotischen und gewisser Verrückter in dem alternirenden Functioniren der beiden Hirnhemisphären begründet sei. Durch solche willkürliche und fadenscheinige Einfälle werde das Ansehen der Wissenschaft nicht erhöht. „Statt sich mit dem Reichthum der psychologischen Thatsachen und ihrer Analyse zu begnügen, stellt man grob-materialistische Hypothesen auf in einem Gebiet, auf dem mehr als auf jedem andern das Wort: „Hypotheses non fingo" das Motto des Forschers sein sollte. Was mich betrifft, so will ich die reiche Fülle der Erscheinungen auf psychischem Gebiet, die ich beobachten und beschreiben kann, nicht in armselige Schablonen giessen" (S. 100 f.). Wenn man bedenkt, wie oft es selbst tüchtigen Naturforschern nicht in den Sinn will, dass die Bewusstseinsvorgänge das Nächste, Bekannteste und Sicherste sind, und dass mit aller Kenntniss des Physiologischen über die Bewusstseinsvorgänge als solche auch nicht das Mindeste gesagt ist, und mit welch' zäher Verwechselung sich ihren Betrachtungen immer wieder die Nervenprozesse in dem Sinne unterschieben, als wäre damit das Empfinden u. dgl. selbst schon ergriffen und beurtheilt, so müssen bei einem Naturforscher solche Worte, wie die eben angeführten, einen wahrhaft wohlthuenden Eindruck erzeugen.

Basel. Johannes Volkelt.

Der Ursprung der Vernunft. Eine kritische Studie über Lazarus Geiger's Theorie von der Entstehung des Menschengeschlechts von *Julius Keller*, Professor am Gymn. zu Wertheim. Heidelberg, C. Winter. 1884. (VI, 220 S.) 8°.

Der Verfasser hat sich die Mühe gegeben, aus L. Geiger's Schriften dessen Gedanken über Ursprung und Entwickelung der Vernunft zusammenzustellen und einer gründlichen Kritik zu unterwerfen. Das Resultat dieser Kritik lautet, wie Jedem, der auch nur flüchtig sich mit Geiger's Büchern beschäftigt hat, als zutreffend gelten wird, für die Hauptsache durchaus negativ, d. h. der Verf. zeigt, dass es Geiger durchaus nicht gelungen sei, auf dem von ihm eingeschlagenen Wege — unter Voraussetzung der Identität von Sprache und Denken — den Ursprung der Vernunft aufzuweisen oder auch nur deren Entwickelungsphasen und Functionen im Einzelnen zu erklären. Wenn Geiger die bisherige Logik als „blosse Formel" verwirft, so hat er doch nicht Besseres an ihre Stelle setzen können. „Sieht man", so drückt sich Prof. Keller darüber aus, „von den einzelnen nichtssagenden Notizen über Urtheilen und Schliessen ab, so hat er aus dem ganzen Gebiet der Logik nichts behandelt als den Begriff, und was er Neues über diesen Gegenstand bringt, ist nur verfehlt". Dasselbe gilt von der Metaphysik. Denn „wer erwartet hat", sagt Keller, dass sie durch Geiger, der alles Bisherige in dieser Wissenschaft als „haltlos" bezeichnet, „an irgend einem Punkte einen festen Halt gewinne, der sieht sich nach dem Studium seiner Werke völlig enttäuscht." Ebensowenig ist ihm in der Vernunftkritik der Nachweis der Entstehung der Vernunft aus der Sprache geglückt, wie Keller völlig überzeugend nachweist. Was bleibt denn nun von dem ganzen Geiger'schen Unternehmen noch übrig? „Seine Hauptaufgabe, an die er seine ganze Kraft und seine ganze Arbeit gesetzt", so schliesst der Verfasser seine Kritik, „hat er nicht gelöst — aber was an theils positiven, theils negativen Resultaten seitwärts seines Weges abfiel, ist so reich, vielseitig und wichtig, dass dies direct und allein werth war erstrebt zu werden und als eine reiche Ernte intensiver wissenschaftlicher Arbeit selbst für ein weit längeres Leben, als es Geiger beschieden war, angesehen werden kann".

Ref. muss gestehen, dass er sich vergeblich nach diesen werthvollen Nebenresultaten der Geiger'schen Schriften umgesehen hat: ihm ist Geiger nicht nur immer als auf ganz falschem Wege begriffen erschienen, sondern dabei auch als so confus und widerspruchsvoll, dass er aus dessen Diatriben irgend einen Nutzen nicht zu ziehen vermocht hat. Das Buch des Prof. Keller hat ihn in dieser Ansicht nur bestärkt, und es wird auch jeden Andern, der nicht mit vorgefasster Meinung an die Sache herantritt, überzeugen, dass Geiger's Versuch, den Ursprung der Vernunft zu entdecken, als völlig gescheitert zu betrachten sei. In der Blüthezeit des Darwinismus konnte Geiger, zumal er durch Frankfurter Lokalenthusiasmus und Reklame aus jüdischen Kreisen unterstützt wurde, zu einer gewissen Bedeutung gelangen; heutzutage ist das schon vorbei, und so darf denn Keller's tüchtige und verständige Kritik als der eigentliche Leichenstein des Geiger'schen Ruhmes bezeichnet werden. C. S.

Sul carattere formale del principio etico per *Alessandro Chiapelli*. Drucker e Tedeschi, Verona, libr. alla Minerva; Padova libr. all' Università. 1884. (34 S.) 4°.

Der Verfasser stellt das Kantische Princip der Ethik, denn das meint er eigentlich, wenn er von dem formalen Charakter des ethischen Princips spricht, nach den Quellen dar und geht dann zu einer Kritik desselben über, wobei er sich besonders auf Aristoteles stützt und ohne Kant's kategorischen Imperativ verwerfen zu wollen, dazu gelangt, eine Ergänzung desselben inhaltlicher Art nach Aristoteles zu fordern. „Das moralische Gesetz", so lautet das Resultat seiner Kritik Kant's, „welches seiner Natur nach ein allgemeines und nothwendiges sein muss, kann als solches die Zwecke und Consequenzen d. h. die Materie unserer Handlungen nicht berücksichtigen, sondern nur die Regel, die blosse Form des Wollens. Wie alles, was Gegenstand der Erkenntniss ist, sich nach der Causalitätskategorie richtet, so richtet sich alles, was moralisch ist, nach dem kategorischen Imperativ. Aber weder jene noch dieser unterrichten uns über den Inhalt der Erkenntniss oder des moralischen Willens." Ein allgemeines formales Princip genügt also nicht, weil es bestimmte sittliche Pflichten und Thätigkeiten, also die Moralität der einzelnen Handlungen nicht zu begründen vermag. Es ist also noch ein empirisches Element nöthig, aber ein solches, welches sich mit dem allgemeinen formalen Gesetz verträgt, wie Kant selbst in dieser Hinsicht die eigne Vervollkommnung und das Glück der Andern geltend gemacht hat. Chiapelli geht nun auf den Aristotelischen Gedanken der Eudaemonie als Zweck des Handelns zurück, welche Eudaemonie in der wahrhaft menschlichen Thätigkeit zu suchen sei und aus einem Complex von Zwecken des sittlichen Handelns resultire. Dabei findet sich denn auch die von Kant mit Unrecht ganz verworfene Lust ein, welche nach Aristoteles den Abschluss, den Gipfelpunkt der Handlung ausmacht. Ohne in den gewöhnlichen Eudaemonismus zu verfallen, glaubt der Verf. daher doch auch die Lust, weil sie mit dem Zweck des Handelns verknüpft sei, mit heranziehen zu müssen. Das wesentliche (sittliche) Ziel des Menschen ist nach seiner Ansicht nicht nur die Einheit der Form und der Materie als moralisches Princip, sondern ist auch Pflicht und Lust zusammen. Selbst die evolutionistische Lehre Spencer's glaubt der Verfasser berücksichtigen zu müssen; er meint, „dass das Apriori des moralischen Gesetzes Kant's nicht unverträglich sei mit dem biologischen und historischen Apriori der englischen Schule, wie auch die erkenntnisstheoretische Apriorität der Formen der Anschauung und der formalen Elemente des Erkennens deren empirische Bildung und erbliche Uebertragung nicht ausschliesst." Er endigt damit, „dass die aristotelische Ethik, insofern sie sich auf den Begriff des menschlichen Zwecks gründet, die Theorie des absoluten kategorischen Imperativs der Kantischen Ethik ergänzen könne, indem sie den formalen Charakter dieser mit der Forderung eines realen Inhalts im Begriff des Zwecks, welches das wahrhaft menschliche, vernunftgemässe Leben ist — eines Zweckes, der zugleich Form und Materie enthält, vereinige. Und auf der anderen Seite enthalte dies Princip

„potentiell das der Kantischen und der evolutionistischen Ethik — jenes, sofern eben der menschliche Zweck in die vernünftige Thätigkeit gesetzt wird, welches die Tugend ist, dieses aber, sofern die Tugend ein Element der Glückseligkeit bildet, zwei Termini, deren Vereinigung das Problem ausmacht und die moralische Reflexion aller Zeiten beschäftigt hat." Zur Kritik der Chiapelli'schen Abhandlung seien nur einige kurze Bemerkungen hinzugefügt. Der Verfasser tadelt mit Recht den allzuschroffen und exclusiven Apriorismus und Formalismus des Kantischen Princips; er hätte aber bei Einführung eines empirischen Elements mehr darauf hinweisen sollen — was ja doch auch in der That seine Meinung ist —, dass ein solches sehr wohl mit dem Charakter der Uneigennützigkeit, welcher überhaupt dem Sittlichen als solchen zukommt und bleiben muss, ausgerüstet sein könne. Dies hat Kant nicht erkannt. Der Vorwurf aber, dass Kant das Zweckvolle überhaupt aus der Ethik verbannt habe, beruht auf Missverständniss. Die Zwecke, welche Kant verwirft, sind die auf blossen Klugheitsmaximen beruhenden; dass aber der sittliche Wille stets vom Zweck, nämlich von dem sittlichen Zweck der Pflichterfüllung geleitet werde, hat er niemals geläugnet. Er erklärt vielmehr ausdrücklich, dass die Vernunft, als praktische nämlich, dem Begehrungsvermögen (mittelst des Pflichtbegriffs) den Endzweck bestimmt. Was das Element der Lust angeht, so hat Kant dasselbe allerdings vielleicht zu sehr in den Hintergrund treten lassen, um eben dem Hedonismus desto kräftiger die Spitze zu bieten, es fehlt aber auch nicht gänzlich bei ihm, indem es nämlich in der Form „des intellectuellen Wohlgefallens am Guten" von ihm anerkannt wird. Etwas Anderes findet sich bei Plato und Aristoteles schliesslich auch nicht. Diese Lust am unpersönlich Guten, womit die Alten und Kant sich genügen lassen, wird nun zwar für die Ethik nicht ausreichen; Chiapelli selbst weist aber auf etwas Besseres und Weiteres nicht hin, und kann es am wenigsten aus der antiken Philosophie gewinnen wollen. Seine Reduction der Kantischen Apriorität auf die hereditare Uebermittlung ferner scheint dem Ref. ganz unhaltbar. Die Formen der Erkenntniss wie des sittlichen Handelns müssen wenigstens der Anlage nach im Menschen gewesen sein, wenn sie bei ihm auch erst im Laufe der Zeit hervorgetreten sein sollten (was indessen eine blosse Hypothese ist); dann sind sie aber nicht empirisch. Ueber diesen Punkt hat bereits Leibniz in den Nouveaux Essais gegen Locke das Wichtigste beigebracht, so dass auf ihn verwiesen werden kann. Uebrigens wird man sich mit dem Schlussresultat der Chiapelli'schen Abhandlung vollständig in Einverständniss erklären müssen, dass Moralität und Tugend allein das Leben werth machen, gelebt zu werden, und dass Kant durch den Nachweis des Unvermögens der Lust, den Endzweck des sittlich-vernünftigen Handelns zu bilden, den Hedonismus gründlich zerstört hat. C. S.

Gedenkblätter. Gewidmet den Freunden des verewigten Dr. *Eduard Parrisius*. Berlin — Leipzig, Oscar Parrisius. 1884. (V, 361.) 12°.

Der erste Theil dieses dem Andenken des früh verstorbenen E. Parrisius gewidmeten Bandes enthält dessen Reisetagebücher, in denen gar mannigfache anregende und belehrende Kunstnotizen das Interesse der Leser fesseln; der zweite Theil dramatische Versuche, der dritte Lyrisches. Aus allen diesen Aufzeichnungen spricht ein edler und reiner, auf das Höchste gerichteter Geist uns an, dessen ungestörte Reife gewiss noch schöne Früchte gebracht haben würde. C. S.

Handbuch der Moral von Dr. *Adolf Rothenbücher*. Cottbus B. Jaeger. (H. Differt's Buchhandlung.) 1884. (223 S.) 8°.

„Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer". An dieses Wort Schopenhauer's wird man bei der Lectüre vorliegender Schrift erinnert. Die Darlegung der einzelnen moralischen Forderungen und die Anweisungen, wie ihnen entsprochen werden könne, sind in dem Buche im Allgemeinen als ganz trefflich zu bezeichnen; die eigentliche philosophische Begründung der Ethik dagegen ist lückenhaft und unzulänglich. Allerdings scheint es auch kaum in der Absicht des wohl mehr für praktische Zwecke schreibenden Verf. gelegen zu haben, eine solche zu liefern. Die Ueberschriften der ersten beiden Bücher, „Die Grundlagen der Sittlichkeit" und „Die Voraussetzungen des sittlichen Handelns", liessen zwar vermuthen, dass der Verf. auch auf die Untersuchung der Principien der Ethik genauer eingehen würde; doch enthält das erste Buch nach einer kurzen Bestimmung der Aufgabe der Sittenlehre nur Bemerkungen über das Verhältniss von Leib und Seele, dann beachtenswerthe Winke über die Pflichten gegen den Körper und schliesslich die Betonung des Zusammenhangs des Einzelnen mit dem Staate, der als eine Erziehungsanstalt im Grossen aufgefasst wird. Das zweite Buch handelt von der Freiheit und von dem Gewissen. Verf. lehrt eine von der sittlichen Freiheit oder der Beherrschung der augenblicklichen Triebe unterschiedene, dieser letzteren zur Grundlage dienende psychologische Freiheit, deren wir uns in der rein subjectiven, seelischen Aufmerksamkeit einerseits und andererseits in der Möglichkeit der Wahl zwischen mehreren Entscheidungen unmittelbar bewusst würden. Dabei bleibe aber der Mensch, da die Vorstellung des Besten die Entscheidung bestimme, auch in der Freiheit seines Willens dem Causalnexus unterworfen. Letzteres scheint uns einen Widerspruch einzuschliessen. Gilt das Causalitätsgesetz überall, so ist für die Freiheit keine Stelle; will man diese doch festhalten, so kann man das Causalitätsgesetz nicht als ausnahmslos gültig hinstellen, muss dann freilich auch seine Apriorität aufgeben. Vielleicht jedoch hat dem Verf. bei seiner Vereinigung von Causalität und Freiheit nur der Gedanke vorgeschwebt, dass die Vorgänge in unserm Innern darum, weil auch sie in causaler Verknüpfung unter einander stehen, noch nicht ohne weiteres mit den mechanischen Vorgängen der Aussenwelt in durchgängige Parallele gestellt werden dürfen. In dem Kapitel über das Gewissen bietet der Verf. nur

mehr eine Beschreibung der Thätigkeit desselben und den Hinweis auf seine Erziehbarkeit, als eine tiefere Erklärung dieser übrigens auch von ihm als zusammengesetzt anerkannten Erscheinung des Seelenlebens.

Was die Darstellung des Inhaltes der sittlichen Vorschriften angeht, so bestimmt der Verf. (im dritten Buch „Das Sittliche und die Tugenden") zunächst das Wesen des Sittlichen als die Gesinnung, die mit bewusster Absicht und in reiner Freude die Glückseligkeit und als Mittel dazu die Vollkommenheit aller Menschen erstrebt. Dem Zwecke der Glückseligkeit haben sich sämmtliche menschlichen Bestrebungen unterzuordnen. Als Mittel zur Errreichung jenes Zieles allgemeiner Glückseligkeit werden vier verschiedene Reihen von Tugenden (resp. Pflichten) entwickelt. Diese stammen aus dem Triebe nach Selbsterhaltung (so die Tugenden der Arbeit, Ordnung, Sparsamkeit u. s. w.), aus dem Wohlwollen oder der Liebe (aus welcher unter anderm nicht nur die Gerechtigkeit, sondern auch die Wahrheitsliebe abgeleitet wird), weiter aus der Solidarität der Staatsgenossen untereinander und endlich aus dem sittlichen Fortschritt der Menschheit überhaupt. In Fällen der Collision von Rechten wie von Pflichten ist die praktische Lebensweisheit der einzige Führer.— Manches recht Beherzigenswerthe enthält das vierte Buch („Die Erziehung zur Sittlichkeit"), das die sociale Erziehung des Volkes durch den Staat und die Associationen, die sittliche Erziehung der Einzelnen durch das Haus und schliesslich die sittliche Selbstzucht zum Gegenstande hat. Im Gegensatz zu der vielfachen Hohlheit und inneren Rohheit des Zeitalters, zu der Verschwendung und Scheinsucht und aller romantischen Traumseligkeit dringt der Verf. auf eine straffe und energische, in dem Glauben an das Ideal wurzelnde Vorbereitung für den Ernst des Lebenskampfes. Wir hören die Sprache eines für die Sache der Moralität sich erwärmenden Mannes, der, gleich weit entfernt von krankhaftem Pessimismus wie von flachem Optimismus, unerschütterlich den Grundsatz des praktischen Idealismus hochhält, dass der menschliche Geist in ernster Arbeit schliesslich „den Sieg über die Natur und über die bösen Leidenschaften der eigenen Brust und der blöden Massen" (p. 193) erringen muss.

Potsdam. Dr. Otto Lehmann.

Wegweiser in das Studium der Kantischen Philosophie. Eine Darstellung des geistigen Entwicklungsganges Kant's, des kritischen Grundproblems und der Lösung desselben in den drei Kritiken. Von Dr. *Hermann Wolff*, Docent der Philosophie an der Universität Leipzig. Leipzig, Denicke's Verlag 1884. (IV u. 106 S.) gr. 8°.

Handbuch der Logik, zum Gebrauch auf Universitäten, Gymnasien, Realgymnasien, Seminarien und zum Selbststudium, neu dargestellt von Dr. *Hermann Wolff*, Docent der Philosophie an der Universität Leipzig. Leipzig, Denicke's Verlag 1884. (IV u. 166 S.) kl. 8°.

Der Verf. hat mit vielen anderen Zeitgenossen speciell die Kantische Philosophie zum „Ausgangspunkt seiner eigenen Forschungen" genommen.

Als den einen Theil seiner Aufgabe betrachtet er, wie die Grösse so die Mängel von Kant's Kriticismus in das Licht zu setzen: aus diesem Bestreben und zugleich aus dem Verlangen, Anderen zu dienen, ist der „Wegweiser" entstanden. Als anderer Theil gilt ihm, die auf eine Neubegründung der Metaphysik zielenden Probleme Kant's besser als dieser zu lösen und die „Methode eines einseitig-speculativen Rationalismus" durch „empirisch-inductive Behandlung" zu ersetzen; Kant fortführen heisst ihm vor allem „die Logik reformiren". Aus solcher Tendenz sind dann des Verf.'s logische Neuerungen hervorgegangen; mit ihnen ist das gegenwärtige „Handbuch der Logik" zu Stande gekommen. Der „Wegweiser" nun beschränkt sich auf den Umriss und auf die Grundzüge des Kantischen Philosophirens; zur Einführung in das Verständniss des letzteren bestimmt, ist er für ein anderes Publikum geschrieben als die auf das Einzelnste eingehenden Commentare, die wir in den letzten Zeiten erlebten. Das Buch kann, mag man immerhin eines oder anderes anders dargelegt, auch hier und da die sprachliche Feile mehr angewendet wünschen, durch seine Deutlichkeit und Uebersichtlichkeit für Anfänger von Nutzen sein. Das „Handbuch der Logik" hinwieder, worin zunächst das Denkmaterial (die Wahrnehmung sammt der daran sich schliessenden Vorstellung), dann der Denkprozess in mannigfaltigen Formen, und endlich eine Sprachphilosophie vorgeführt wird, bekundet Selbstständigkeit des Forschens und nicht minder die Kraft, einen zerstreuten Stoff zusammenzufassen, zu durchdringen und zu gestalten. Allein kann schon des Verf.'s geringe Meinung von Definitionen überhaupt, welche die Philosophie nach und nach bei Seite lassen müsse, Bedenken erregen, so bleibt der Leser weiterhin unbefriedigt von der mangelhaften Unterscheidung des im engeren Sinne sog. Denkens gegenüber dem Wahrnehmen und Vorstellen, unbefriedigt von der Vermischung der Kategorien mit Acten des urtheilenden Denkens, unbefriedigt von der Auffassung des Urtheilens als eines sprachlichen Vorganges, während der Syllogismus dem Bereich des Denkprozesses angehören soll. Enttäuscht wird die Erwartung bezüglich der Methode, da dieselbe in der That nicht mehr empirisch-inductiv und nicht weniger speculativ-rationalistisch als bei Anderen erscheint. Wundern dürfte man sich auch, den Denkprozess in unterschiedlichen Formen dargelegt zu finden, obschon nach des Verf.'s Behauptung niemals vom Seelenleben eine Vorstellung möglich sein soll. Entfremden endlich wird Manchen die pantheistische, den Bestrebungen des Verf.'s wie den tieferen Bedürfnissen des Geistes nicht entsprechende Metaphysik, die den Hintergrund des Ganzen bildet. Zu einer Reform der Logik aber, die doch das Denken zum Gegenstande hat, gehört unseres Erachtens vor allem Diess, dass das Denken von dem, was nicht Denken ist, genau unterschieden werde.

Erlangen. Rabus.

Die Philosophie als Idealwissenschaft und System. Von Professor *J. Frohschammer*. München Ad. Ackermanns Nachfolger. 1884. (98 S.) 8°.

Gegenüber den zahlreichen Stimmen, welche entweder die Existenzberechtigung der Philosophie überhaupt leugnen oder sie auf die Erkenntniss-

theorie beschränken wollen, setzt hier der als Systematiker bekannte Verf. als Einleitung in die Philosophie auseinander, dass dieselbe allerdings eine eigenthümliche Aufgabe habe, freilich müsse sie sich auch aus einem Grundprincip systematisch aufbauen.

Frohschammer weist zunächst nach, dass die Erkenntnisstheorie, welche sich als Philosophie überhaupt geberdet, auf Psychologie, Naturphilosophie und Metaphysik hinauslaufen müsse. Sodann führt er den Nachweis, dass die Philosophie die Wissenschaft von der Wahrheit oder die Idealwissenschaft sei. Wahrheit sei nämlich, wie der Verf. richtig hervorhebt, nicht bloss die Uebereinstimmung von Denken und Sein, sondern (objectiv) die Ideegemässheit des Seins selbst; und die Philosophen haben in immer erneuter eifriger Arbeit jene der Wirklichkeit zu Grunde liegenden Ideen aufzusuchen. Dies werden sie aber in vollem Maasse nur dann können, wenn sie die bunte Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aus einem Princip erklären. Hierauf tritt der Verf. den Beweis an, dass die systematische Philosophie ganz ebenso „wissenschaftlich" sei, wie die Naturwissenschaft und die Erkenntnisstheorie. Sodann setzt er auseinander, inwiefern sein eigenes System, welches die „Phantasie" (d. h. die objectiv-subjective Bildungskraft) zum Grundprincip habe, den Ansprüchen an systematische Begründung und Durchführung genüge — ein Abschnitt, den wir besonders zur Lectüre empfehlen, da wir darin eine kurze authentische Uebersicht von Frohschammer's System haben. Dieses stützt er schliesslich noch durch die Andeutung der Uebereinstimmung zwischen den Gesetzen des Seins und des Denkens.

Wir können die kleine Schrift des Verf. als eine anregende und vielfach neue Gesichtspunkte bietende Lectüre empfehlen.

Berlin. Fr. Kirchner.

Das Problem des Uebels und die Theodicee. Von *E. L. Fischer.* Mainz, Frz. Kirchheim. 1883 (VIII u. 221 S.) 8°.

Eine Theodicee wäre heut zu Tage wirklich einmal wieder ein Bedürfniss der Zeit, zumal ja Materialismus und Pessimismus dem Menschen das Herz schwer genug machen. Aber die vorliegende Arbeit genügt dieser Aufgabe noch nicht. Schon der Doppeltitel ist schief. Denn „Theodicee" heisst doch wohl Rechtfertigung Gottes scil. wegen des in der Welt vorhandenen Uebels — wozu also „das Problem des Uebels" extra hervorheben? Indessen dies Bedenken ist nebensächlich im Vergleich zu dem principiellen Einwande, den wir gegen Fischer's Behandlung der Frage erheben müssen. Der Verf. ist Katholik — dagegen ist nichts zu sagen; wenn er nur auch Philosoph wäre. So aber ist er höchstens Scholastiker. Die orthodoxe Lehre von Gott macht er nämlich zum Maassstabe seiner Untersuchung; den Pantheismus thut er auf 20 Zeilen ab, den Materialismus erwähnt er gar nicht, ebensowenig die zahlreichen, höchst beachtenswerthen Versuche Neuerer, eine Theodicee ohne dogmatische Basis aufzustellen. Dadurch ist sein Buch von vornherein recht

ungenügend. Denn für den orthodoxen Christen berdarf es (hoffentlich!) keiner Theodicee! Auf welchem geradezu naiven Standpunkt unser Verf. steht, zeigt seine Berufung auf Schrift und Tradition, sowie dass er es völlig unterlässt, eine Entwicklung und Begründung der Idee Gottes zu geben, dass er das Loos der ungetauft sterbenden Kinder erwägt und mit ernsthafter Miene die Frage discutirt, ob die Mehrzahl der Menschen selig werde?

Obgleich wir daher das Buch für verfehlt halten, wollen wir darum doch nicht leugnen, dass es auch manchen recht beachtenswerthen Gedanken enthält.

Berlin. Fr. Kirchner.

Friedrich von Hardenberg (genannt Novalis). Eine Nachlese aus den Quellen des Familienarchivs herausgegeben von einem Mitglied der Familie. 2. Aufl. Mit Portrait. Gotha, F. A. Perthes. 1883. (VI, 278 S.) 8°.

Diese „Nachlese", welche nunmehr in zweiter Auflage vorliegt, hat sich als einen sehr fördersamen und dankenswerthen Beitrag zu der von L. Tieck und v. Bülow gelieferten Sammlung der litterarischen Hinterlassenschaft des früh verstorbenen Dichters bewährt. Wenn auch die von Tieck zu seiner Zeit gelieferte Biographie und Charakteristik Friedrichs von Hardenberg im Allgemeinen als zutreffend gelten darf, so lässt sie doch nicht nur erhebliche Lücken offen, sondern stellt auch Manches schief oder gar falsch dar. Da kommen nun die in vorliegender Schrift enthaltenen Briefe und Documente zur Ausfüllung jener Lücken und zur Berichtigung dieser Irrthümer sehr zu Statten. Wir erhalten auf Grund authentischer Quellen und unter Mittheilung neuer wie schon bekannter Schreiben (unter denen sich mehrere sehr intime und zugleich ausführliche Herzensergüsse befinden) ein so treues und fesselndes Lebens- und Charakterbild des Dichters, dass wir für die wiederholte Veröffentlichung des Buches dem Herausgeber grossen Dank schulden. Unter Anderm erhalten wir im vierten Kapitel dieser neuen Ausgabe eine Berichtigung der bisherigen Ansichten über Hardenberg's Marienlieder und Aufsatz „Europa und die Christenheit", auf Grund dessen Friedrich v. Schlegel nach seinem Uebertritt zum Katholicismus dem verstorbenen Freunde eine gleiche Gesinnung zuschreiben zu dürfen glaubte. Nach richtiger Erwägung aller einschlagenden Momente sieht man, dass das Katholisiren Hardenberg's nicht auf den Katholicismus Schlegel's, nämlich auf den Katholicismus der Metternich'schen Restauration und der Jesuiten, welcher zu unserer Zeit durch Syllabus und päpstliche Unfehlbarkeit sein Wesen auch dem Blödesten hinreichend aufgedeckt hat, angelegt war, sondern die sublime Conception eines von dem kahlen Rationalismus einerseits und von der Engherzigkeit des herrnhutischen Pietismus andererseits abgestossenen Gemüthes ist, welches den letzten grossen Zweck der menschlichen Cultur in der Verwirklichung eines allumfassenden, auf kindlicher

Gottesverehrung und herzlicher Bruderliebe begründeten Kirchenwesens erblickte. Dieser Art von Katholicismus werden wohl recht viele richtig fühlende Menschen zugethan sein, ohne sich grade darum der römischen Papstkirche in die Arme werfen zu wollen. C. S.

Geschichte des Montanismus, seine Entstehungsursachen, Zeit und Wesen, sowie kurze Darstellung und Kritik der wichtigsten darüber aufgestellten Ansichten. Eine religionsphilosophische Studie von *Wald. Belck,* stud. chem. Leipzig, Dörffling u. Franke. 1883. (VIII, 86 S.) 8°.

In fünf Abschnitten stellt der Verfasser die im zweiten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung entstandene merkwürdige Bewegung des Montanismus ihrem Wesen und ihrer Geschichte nach dar. Er erörtert zuerst die kirchlichen Verhältnisse zur Zeit der Entstehung des Montanismus, entwickelt dann die Ursachen desselben, gibt Wesen und Ziel desselben an und skizzirt endlich die Geschichte der ganzen Erscheinung. Den Schluss macht eine Darstellung und Kritik der über den Montanismus aufgestellten Ansichten. Der Gegenstand ist umsichtig und methodisch behandelt; vielleicht wäre, was auch das Urtheil der Fakultät, die dem Verfasser für seine Arbeit den Preis ertheilt, andeutet, eine stärkere Hervorhebuug des Chiliasmus als Erklärungsgrund für das Ganze und für wesentliche Eigenthümlichkeiten des Montanismus wünschenswerth gewesen. C. S.

Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters. III. Abth. enth. eine Darstellung der Systeme des Gersonides, Chasdoi Creskas und Joseph Albo von Dr. *Moritz Eisler.* Wien, Wallishausser (A. W. Künast). 1883. (Vorw., Inh. der Vorl. u. 234 nebst Anhang 7 S.) 8°.

Die vorliegende Abtheilung der Eisler'schen Vorlesungen über die jüdischen Scholastiker des Mittelalters enthält die Darstellung der Systeme nicht allein der drei auf dem Titel genannten Religionsphilosophen, sondern auch eine Recapitulation der Lehre des Maimonides, welche man mit um so grösserm Interesse lesen wird, als dieser jüdische Denker von allen den grössten Einfluss ausgeübt hat, der sich bis über Spinoza hinaus erstreckt. Am eigenartigsten freilich erscheint die Mittheilung der Ansichten Chasdoi's und Joseph Albo's, deren Systeme, soviel Ref. weiss, hier zum erstenmale im Zusammenhang dargestellt werden, was immerhin verdienstlich, weil mit nicht geringen Schwierigkeiten verbunden ist. Creskas' Buch Or Adonai muss wegen der sehr fehlerhaften Ausgabe äusserst schwer verständlich sein, wie schon der verstorbene Joël klagte, und auch Ben Gerson's und Albo's Bücher erfordern zum Verständniss ein aufopferndes Studium. Insofern gebührt dem Verfasser, wenn auch seine Darstellung einigermassen ermüdend ist, der Dank derer, welche mit der mittelalterlichen Philosophie sich beschäftigen. C. S.

Eukarpa, Kulturgeschichte der Menschheit, im Lichte der pythagoräischen Lehre. Von *Rob. Springer.* Hannover 1884. Schmorl und v. Seefeld. (IV u. 544 S.)

„Eukarpa" d. h. Guirlande von Früchten, nennt sich dies Buch, welches die Kulturgeschichte unter dem vegetarischen Gesichtspunkt betrachtet, um nachzuweisen, dass die edelsten und erleuchtetsten Geister aller Zeiten Gegner der Fleischnahrung gewesen seien. Dass es bei diesem Nachweise nicht ohne grosse Gewaltsamkeiten abgehen kann, versteht sich von selbst. Denn wenn auch unzweifelhaft Schwärmer wie die Pythagoreer, Essener, Neuplatoniker, Gnostiker u. a., die Pflanzenkost als asketisches Mittel empfohlen haben, so streift die Idee, dadurch die Menschheit regeneriren zu wollen und in dieser Idee die Krone aller Weisheit zu sehen, an's Absurde. Wie schwach Springers Begründung ist, dafür nur einige Beispiele. Dass Homer die Pflanzennahrung empfohlen habe, schliesst der Verf. aus der Geschichte von den Lothophagen, während doch die Achaier fortwährend Fleisch essen; Hesiod wird angeführt, weil er, der allgemeinen Anschauung gemäss, die Leute im goldenen Zeitalter schöne Früchte mühelos finden und essen lässt; Horaz, dieser Lebemann, weil er an ein paar Stellen seine ärmliche Nahrung in Contrast zu den Prachtmählern der Reichen stellt, Jesus, weil er, „das Brot brach", obgleich er doch Fische ass, bei Pharisäern und auf der Hochzeit zu Kana Gast war und das Osterlamm alljährlich genoss! Schiller soll Vegetarier sein, weil er im Gedicht „der Alpenjäger" die Grausamkeit der Gemsjagd und im „Eleusischen Fest" die Bedeutung des Ackerbaues für die Kultur hervorhebt, während wir doch sonst wissen, dass Schiller „Kreophage" war. Jean Paul wird ausführlich behandelt, weil er in der „Levana" gegen die Thierquälerei eifert — das genügt!

So sehr wir daher Springers Gesinnung und Fleiss anerkennen, für so verfehlt müssen wir sein Buch halten.

Berlin. Fr. Kirchner.

Mensch und Wissen von *Adolf Brodbeck.* Eine Untersuchung über die anthropologischen Grundfragen der Erkenntnisstheorie. Stuttgart, J. B. Metzler. (218 Seiten.) 8°.

Das vorliegende Buch ist die Fortsetzung zu der „Einleitung in die Philosophie" desselben Verf. und zugleich der erste Abschnitt von dreien „Ueber das Wesen des Wissens", welche der Reihe nach: Mensch und Wissen, Welt und Wissen, Gott und Wissen behandeln sollen. In diesem ersten Abschnitte nun beschäftigt sich der Verf. mit der anthropologischen Seite der gesammten Erkenntnisstheorie und gibt in einem ersten, historisch-kritischen Theile (pag. 3—65) die Ansichten der Philosophen über diese Frage von Anaximander bis Beneke. An diese historische Behandlung der Anthropologie schliesst sich eine systematische (pag. 66—218), um, wie der Verf. selbst meint, beiden Behandlungsweisen philosophischer Fragen gerecht zu werden. Das hier gegebene System darf wohl mit Recht ein eigenthümliches und relativ vollständiges genannt werden, da

es alle Seiten der anthropologischen Erkenntnisstheorie berührt und mancherlei Neues oder doch in einem neuen Lichte bietet. Von den 3 Kapiteln zeigt uns das erste (p. 66—69) den Menschen als Abbild des Absoluten, das zweite (p. 69—72) als Glied im Weltganzen und das letzte (p. 72—218) als vernünftiges Wesen, und bespricht das Verhältniss von Seele und Leib, die einzelnen Seiten der Seele und die Thätigkeiten des psychischen Individuums, um zu zeigen, welches die Objectivitätsgrade der einzelnen Organe zur Erforschung der Wahrheit sind, und wie sie sich behufs Production des Wissens combiniren.

Im Uebrigen ist das Buch sehr übersichtlich angeordnet und leicht verständlich geschrieben, so dass es auch dem grösseren gebildeten Publikum zur Orientirung über anthropologische Fragen empfohlen werden kann.

J. Henniger.

Ueber die Genesis der Menschheit und deren geistige Entwickelung in Religion, Sittlichkeit und Sprache von *J. Frohschammer*. München, Ad. Ackermann. 1883. (XIV u. 525 S.) gr. 8°.

Vorliegendes Buch bietet die Ausführung der in seinem früheren Werke: „Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses" 1877 dargelegten Principien. Frohschammer gibt in angenehmer, leichtverständlicher Darstellung eine ebenso gelehrte als wohldurchdachte Geschichte der geistigen Entwickelung, welche die Menschheit auf Grund ihrer eigenthümlichen Natur durchlaufen hat. Sein besonderes Streben ist dabei, zu zeigen, dass diese Entwickelung fortwährend durch das Zusammenwirken der objectiven und subjectiven Phantasie bedingt ist. Jene bedeutet bei Frohschammer bekanntlich die teleologisch-plastische Bildungskraft des Universums; diese wird in dem überlieferten Sinne verstanden. Der Verf. beschränkt sich hier auf Religion, Sittlichkeit und Sprache, theils weil sich hierin die primitive geistige Entwickelung am Deutlichsten zeige, theils weil jene Gebiete das Fundament alles geistigen Lebens seien. Von der Wissenschaft ist auch schon im I. Bande die Rede gewesen; auf die Kunst will Frohschammer nicht besonders eingehen, weil davon die zahlreich vorhandenen Aesthetiken reden; das sociale und politische Leben hingegen wird er in einem Schlussbande des ganzen Werkes ausführlicher behandeln.

Es ist klar, dass das Thema, welches Frohschammer hier bespricht, sowohl an sich, als auch von seinem Standpunkte aus zu den interessantesten Betrachtungen Anlass bietet; ebenso klar ist ferner, dass Viele, welche sich etwa seinem principiellen Werke gegenüber ablehnend verhalten haben, die geistvollen Bemerkungen eines so vielseitig gebildeten Mannes gern lesen werden, zumal wenn er ihnen, gerade durch sein Princip (die Phantasie) manchen überraschenden Blick eröffnet. Dem Referenten wenigstens will es nicht einleuchten, warum man Frohschammer's Grundprincip des Weltprocesses achselzuckend ablehnen zu müssen glaubt, während man Hegel's „Idee", Schopenhauer's „Wille", Hartmann's „Unbewusstes" u. s. w. als berechtigte Versuche, das Grundwesen der

Welt zu benennen, anerkennt. Aber selbst Gegnern Frohschammer's können wir die Lectüre des Buches als eine lehrreiche und genussbringende empfehlen.

Berlin. Friedrich Kirchner.

Der Streit zwischen Glauben und Wissenschaft, auf Grundlage der Lehre David Hume's und der Wahrscheinlichkeits-Rechnung von *Theodor Wittstein,* Dr. phil. u. Professor. Hannover, Hahn'sche Buchhandlung. 1884. 8°.

Das Schriftchen enthält auf 15 Seiten einen einzigen Grundgedanken, und dieser Grundgedanke ist ein Irrthum. Alle vermeintlich gewissen Naturgesetze beruhen nach dem Verf., der hierin Hume folgt, nur auf einer unvollständigen Induction und der Voraussetzung, dass die Natur sich selbst treu bleibe, dürfen folglich nicht absolute Gewissheit, sondern nur hohe Wahrscheinlichkeit beanspruchen. Der Glaube dagegen sei frei von einer solchen Voraussetzung; deshalb seien die Beweise der Wissenschaft ihm gegenüber machtlos.

Dass der Gedanke von der Constanz der Naturgesetze unmittelbar auf das Causalitätsgesetz zurückgeht (also auch gar nicht der Beobachtung möglichst v i e l e r oder a l l e r gleichen Fälle bedarf — siehe Mills „rationelle Induction"), dass letzteres aber als apriorische Kategorie des Denkens etwas schlechthin Unaufgebbares ist, das a l l e r Gewissheit wie aller Wahrscheinlichkeit, ja im Grunde auch allem Glauben überhaupt erst Sinn verleiht, das ist dem Verf., obwohl er den Namen Kants einmal nennt, ein fremder Gedanke. Und ebensowenig kümmert er sich darum, ob nicht etwa dem Glauben noch viel mehr Voraussetzungen zu Grunde liegen, als dem Wissen. Genug, ihm gilt der Glaube als absolut gewiss, und wo die Wissenschaft auch die Unmöglichkeit einer Glaubensthatsache (z. B. des Stillstandes der Sonne auf Befehl Josua's) darthut, da hat nach ihm die Wissenschaft — einfach sich geirrt, und dem Glauben kommt das Recht zu, sich gegen die Demonstrationen der Wissenschaft ablehnend zu verhalten, „ohne darum mit der Wissenschaft in Widerspruch zu gerathen"(!).

Potsdam. Dr. Otto Lehmann.

Das Christenthum im Lichte der vergleichenden Sprach- und Religionswissenschaft, und in seinem Gegensatze zur Aristotelisch-scholastischen Speculation. Von *J. Justus.* Wien 1883. Commissarischer Verlag von C. Gerold's Sohn. (VIII u. 242 S.) 8°.

Wie man sich doch irren kann! Als Ref. das vorliegende Buch zuerst in die Hand nahm, schmeichelte er sich mit der Hoffnung eine Arbeit zu finden, welche das Christenthum etwa in Max Müller's Weise betrachtete, also vom höheren wissenschaftlichen Gesichtspunkte aus. Aber was fand er? Eine scholastische Wortklauberei schlimmster Sorte, ein Buch,

dessen einzige Norm die katholische Dogmatik, die unfehlbare (sic) Kirche ist, welches nicht von einem Philosophen für Philosophen, sondern von einem Scholastiker gegen Philosophen geschrieben ist. Zum Beweise nur eine Stelle, welche Herrn Justus genügend charakterisirt. Er schreibt S. 41: „Nach unsrer Auffassung kann Gott nicht einpersönlich gedacht werden, er ist als solcher real und formal gestaltet; weil nun die Dreipersönlichkeit uns durch Jesum Christum geoffenbart ist, so folgt aus unsrer Auffassung (dies ist stehende Redensart des Verf.), dass Gott als solcher dreipersönlich ist!" — Und über den guten Aristoteles gibt der Verf. folgendes abfällige Urtheil ab: „Wir haben uns nie mit dem Gedanken befreunden können, ein Heide, welcher den wahren Gott nicht kannte, dem der Schöpfungsbegriff mangelte, dem die Urtradition von der Erbsünde und der zu hoffenden Erlösung verloren gegangen war, habe jenes philosophische System grundlegen können, welches mit der Offenbarung principiell übereinstimme." Sapienti sat!

Die „vergleichende" Sprach- und Religionswissenschaft des Verf. ist auch überaus dürftig bestellt. Die „Abgötterei", d. h. die nichtchristlichen Religionen werden auf 13 Seiten abgethan, und aus der Sprache zieht der Verf. folgende tiefsinnige Schlüsse: Weil alle Sprachen gewisse Realworte haben, so werde dadurch aller philosophische Nihilismus „verdammt"; die „Formalworte", d. h. Präposition, Conjunction und Partikel „enthalten ein Verdammungsurtheil gegen allen Monismus"; die Substanzbezeichnungen (Pronomen und Numerale), „verurtheilen jedweden Pantheismus und Materialismus.

Wenn man solche Sätze liest, so schwankt man, ob man sich ärgern oder — lachen soll!

Berlin. Fr. Kirchner.

Gerhard van Swieten. Biographischer Beitrag zur Geschichte der Aufklärung in Oesterreich. Von *Wilibald Müller.* Mit dem Bildnisse van Swieten's. Wien, W. Braumüller. (175 S.) 8°.

Obwohl es an Nachrichten über van Swieten nicht fehlt, so hat der Verfasser es doch für angezeigt erachtet, dem merkwürdigen und ausgezeichneten Mann, dem sein Buch gilt, eine besondere Forschung zu widmen, und er hat dies mit sorgfältiger Benutzung der verschiedenen Quellen, z. B. der Morel'schen Geschichte der Hofbibliothek und der Fournier'schen Abhandlung über van Swieten's Thätigkeit als Censor so gethan, dass er allerdings zugleich einen Beitrag zur Geschichte der Aufklärung in Oesterreich geliefert hat. So vorsichtig van Swieten auch auftreten musste, so durfte er doch, von Maria Theresia's Freundschaft und unbedingtem Vertrauen unterstützt, gegen die durch die Jesuitenherrschaft verschuldeten socialen Zustände des Kaiserreichs Manches unternehmen, was sich wie eine Einleitung oder Vorbereitung des spätern Josephinismus ausnimmt. Die Universitätsreform, die Thätigkeit als Vorstand der Hofbiblio-

thek und die als Censor sind die drei Punkte, in denen sich van Swieten's Verdienst besonders zeigt, und diese sind denn auch von dem Verfasser fördersam hervorgehoben worden. C. S.

Die Freiheit des Willens als Grundlage der Sittlichkeit von *Paul Schwartzkopff*, Dr. phil., Gymn.-Lehrer zu Wernigerode. Leipz., G. Boehme. 1885. (106 S.) 8°.

Diese ursprünglich dem Grafen Otto zu Stolberg-Wernigerode gewidmete Schrift sucht den Beweis zu führen, dass die zur Sittlichkeit nöthige Selbstbestimmung des Menschen immer nur als Willensfreiheit verstanden werden könne und diese letztere daher trotz des scheinbaren Widerspruchs gegen die sogenannte Naturgesetzlichkeit als wirklich angenommen werden müsse. Nachdem der Verf. den Begriff des Willens und der Willensfreiheit festgestellt hat, unternimmt er zuerst den indirecten moralischen Beweis für dieselbe, indem er darlegt, dass ohne sie keine Sittlichkeit und kein Recht denkbar sei, aber auch keine Religion und kein Christenthum; dass dagegen die Leugnung der Willensfreiheit schliesslich auf Egoismus, Pessimismus und Nihilismus führe. Insofern sei die Annahme der Willensfreiheit eine unumgängliche für alle die, welche an Gott, Tugend und Sittlichkeit glauben: sie sei für diese ein „Postulat der Vernunft".

Hierauf geht der Verfasser zur Prüfung der gegen die Willensfreiheit gemachten Einwände über, welche er widerlegt. Zunächst ist dieselbe trotz derselben möglich, aber sie ist ferner auch wahrscheinlich, wenn wir die Eigenartigkeit des Geistes als solchen auffassen. Endlich wird sie zur Gewissheit, wenn wir die Thätigkeit des Menschen sich selbst zu bestimmen erwägen und als die demselben gestellte Aufgabe die Gründung eines Reiches der Sittlichkeit betrachten, von welchem aus die Willensfreiheit als die nöthige Bedingung erscheint, ohne deren Vorhandensein die Realisirung weder eines einzelnen, individuellen sittlichen Characters, noch der objectiven sittlichen Gemeinschaft gedacht werden kann.

Die Abhandlung des Dr. Schwartzkopf enthält eine grosse Fülle guter Gedanken und zweckdienlicher Argumente, aber diese letzteren dürften für die Gegner einen Theil ihrer Kraft dadurch einbüssen, dass der Verf. den rein philosophischen Standpunkt nicht überall inne gehalten hat, sondern Theologisches hineinmischt. Die Gegner der Freiheitslehre geben zu, dass vom Standpunkt des Christenthums aus die Freiheit des Willens (zur Erklärung des Sündenfalls u. s. w.) angenommen werden müsse; aber sie können von diesem Standpunkt eines religiösen Glaubens, der nicht Jedermanns Ding ist, wiederum nicht widerlegt werden. Worauf es ankommt, ist eine Beweisführung, welche aus allgemein zugestandenen Voraussetzungen des menschlichen Wesens heraus erfolgt. Daran fehlt es nun auch in der vorliegenden Abhandlung keineswegs, indessen sind die Beweise nicht immer rein genug und nicht mit derjenigen Consequenz hervorgehoben, welcher es hartnäckigen Deterministen gegenüber bedarf. Vielleicht

entschliesst sich der Verf. dies in einer erneuten, kürzeren und conciseren Darstellung einmal nachzuholen, zu der man ihn um so mehr ermuntern muss, als er offenbar dem Problem der Willensfreiheit sich mit Nachdenken Fleiss und Erfolg gewidmet hat, so dass er den Argumenten der Deterministen sich durchaus gewachsen zeigt. C. S.

Ueber Wissen und Glauben. Von *Alois Geigel.* Prof. der Medicin zu Würzburg. Leipzig 1884. F. C. W. Vogel. (82 S.)

Ein reizendes Büchlein, halb Poesie, halb Speculation! In hochpoetischer, oft alliterirender Sprache, ähnlich wie F. Dahn in „Odhin's Trost", behandelt der Verf. die schwierigen Probleme vom Ursprung und Werden der Welt (Yggdrasill), ihrem Wesen (Asgard), von Gott (Allvater) und von der Erlösung (Balder und Freya). Unter dem Bilde der altgermanischen Mythe trägt Geigel einen auf die Resultate der Naturforschung gestützten Pantheismus vor. Das Buch liest sich, bis auf einige Ueberschwenglichkeiten im Ausdruck, recht hübsch; es eignet sich auch, wegen seiner hübchen Ausstattung sehr zum Geschenk an einen sinnenden, wahrheitsuchenden Freund.

Berlin. Fr. Kirchner.

Ursache, Grund und Zweck. Eine philosophische Untersuchung zur Klärung der Begriffe. Von Dr. *Paul Carus.* Dresden, R. v. Grumbkow. Hofverlag. 1883. (V, 82 S.) 8°.

In den einleitenden Paragraphen zeigt der Verf. eine eigenthümliche Verquickung materialistischer und Kant'scher Ideen. Raum, Stoff und Bewegung sind ihm „die drei Grundprincipien unseres Erkennens, aus denen alles (!) erklärt werden muss; . . . selbst der Prozess des Denkens in unserm Gehirn kann nur als Bewegung vorgestellt werden" (p. 5 u. 6, cf. p. 59). Gleichwohl anerkennt der Verf. mit Kant apriorische Erkenntnisse; nur dass er sie lieber „innere Erkenntnisse" nennen möchte (eine Bezeichnung, die viel zu weit wäre) und ihre Uebereinstimmung mit der objektiven Welt aus der „Zugehörigkeit beider zu dem Bereiche des Objektiven" (p. 43.) erklären will.

Was die eigentliche Aufgabe der Schrift anlangt, so führen die Untersuchungen des Verf. über Begriffe „Ursache" und „Grund" (resp. „Wirkung" und „Folge") zu einer scharfen Unterscheidung zwischen beiden. Grund ist ihm „die Angabe einer Beschaffenheit oder Eigenschaft des Stoffes", welche eine bestimmte Erscheinung hervorbringt; er bezieht sich also immer auf ein Sein. Ursache dagegen bezieht sich auf ein Geschehen; sie ist „eine Veränderung von Zuständen", bei deren Eintreten andere Veränderungen vor sich gehen. Man könnte im Sinne des Verf. auch sagen: Grund bezeichne die vorhandenen, aber in ihrem Wirken noch latenten bedingenden Momente, Ursache dagegen werde das jeweilig zuletzt hinzukommende Moment genannt, welches die übrigen Momente erst in Thätigkeit setzt und dadurch die schliessliche Wirkung gleichsam auslöst. Mit dieser an sich richtigen

Unterscheidung, die man gewöhnlich durch die Bezeichnungen „Ursache" und „Veranlassung" ausdrückt, verbindet nun aber oder vielmehr vermischt der Verf. die andere Unterscheidung, dass die Ursache sich stets auf einen konkreten Fall, der Grund dagegen, auch wenn man zunächst einen konkreten Fall im Auge habe, sich immer auf ein abstraktes Gesetz beziehe. Mit letzterer Unterscheidung können wir uns nicht einverstanden erklären. Vielmehr meinen wir, dass jede Kausalitätsaussage, auch wenn wir sie zunächst für einen einzelnen Fall aussagen oder bei ihr auf die letzten unmittelbar die Wirkung veranlassenden Momente uns beziehen, nur Gültigkeit hat, insofern sie als allgemeines Gesetz wenigstens gedacht ist. Auch die Veranlassungen wirken ja nach allgemeinen Gesetzen und sind zum Zustandekommen der schliesslichen Wirkung genau ebenso nothwendig (wenn sie auch im gegebenen Falle vielleicht hätten andere sein können), wie die übrigen kausalen Momente, und gerade diese Allgemeinheit und Nothwendigkeit wollen wir bei jeder Aussage über Verursachung zum Ausdruck bringen. (Siehe Ausführlicheres darüber bei Schuppe, Erkenntnisstheoretische Logik, § 57, p. 201 ff.) [Die Unmöglichkeit, die Ursache im Unterschiede vom Grunde als nur für den einzelnen Fall gültig hinzustellen, zeigt sich besonders deutlich an dem von dem Verf. p. 48 gebrauchten Beispiel. Hier wird die wirkliche Bewegung der Erde als der Grund für die scheinbare Bewegung der Gestirne bezeichnet, wenn man damit das allgemeine Gesetz aussprechen wolle, dagegen als die Ursache für dieselbe Erscheinung ausgesprochen, wenn man den einzelnen Fall im Auge habe. Aber auch wenn ich ganz speciell etwa die heutige Bewegung der Erde als die Ursache für die heutige scheinbare Bewegung der Gestirne bezeichne, liegt da nicht eben in der Bezeichnung der einen Erscheinung als der Ursache der andern der Gedanke, dass, wann immer und wo immer dieselben Umstände sich wiederholen, auch dieselbe Wirkung wieder bemerkbar sein werde? Ist nicht also auch hier die Aussage über den einzelnen Fall — eben als Kausalitätsaussage — einfach identisch mit der Anerkennung des allgemeinen Gesetzes?

Sollen wir dem Verf. gegenüber unsere eigne Ansicht über den Unterschied der Begriffe „Grund" und „Ursache" angeben, so würden wir sagen, dass Ursache und Wirkung sich auf das objektive Verhalten der Gegenstände unter einander beziehen, wogegen der Grund zunächst einen Gedanken bezeichnet, der einen andern Gedanken oder auch eine Willensentschliessung hervorruft. Da nun aber die Gründe, denen zufolge wir ein Urtheil über eine Sache aussprechen, zurückgehen oder wenigstens zurückgehen wollen auf die objectiven Zusammenhänge der Dinge unter einander, also, wie auch der Verf. mit Recht bemerkt (p. 50), Erkenntnissgrund und Seinsgrund nicht von einander zu trennen sind, so gebrauchen wir das Wort „Grund" auch in wesentlich ganz demselben Sinne, wie die Bezeichnung „Ursache", nur mit dem Unterschiede vielleicht, dass Ursache, welche im weiteren Sinne alle verursachenden Momente begreift, in einem engeren Sinne mehr die specielle Veranlassung, den nächsten

Anstoss zu einem Ereigniss meint, während wir bei Grund mehr an die tiefer liegenden und allgemeineren Momente denken, ohne dass jedoch die Sprache den Unterschied scharf ausgeprägt hätte.]

Auf die Konsequenzen, die der Verf. aus seinen Untersuchungen über die Begriffe Ursache und Grund zieht, verbietet der Raum näher einzugehen. Nur noch ein Paar einzelne Bemerkungen. Wenn der Verf. die Wirkung erklärt als die „Veränderung eines Zustandes beim Eintreten veränderter Umstände" (p. 23), so fehlt in dieser Definition gerade das wichtige Moment der nothwendigen Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung. Ferner ist es kein Zurückführen der Kausalität auf Identität (p. 34 und p. 35 Anmerk.), wenn der Verf. hinweist auf das sich gleichbleiben der Elemente des Stoffes vor und nach der Wirkung, — gleich als ob deswegen Ursache und Wirkung schlechtweg identisch wären.

Der zweite, kleinere Theil der Schrift handelt von dem Begriffe des Zweckes. Zweck ist, wie der Verf. erklärt, eine Unterart des allgemeinen Begriffes Ziel, nähmlich „das absichtlich und mit Bewusstsein erstrebte Ziel"; Ziel überhaupt ist der Punkt, „auf welchem die Wirkung sich bewegt." Einen durch bewusste Absicht von einem persönlichen Gott gesetzten letzten Zweck der Welt giebt es nicht, sondern nur ein letztes Ziel der Welt als „die gemeinsame Richtung, in welcher sich alles Leben und Streben bewegt"; dieses Ziel ist die beständige Steigerung des Daseins. Weil dasselbe nur durch Unterordnung der Theile eines Organismus unter das Ganze erreicht werden kann, so wird die Unterordnung unter das Ganze, die Arbeit im Dienste einer höheren Idee, als das sittliche Grundprincip proklamirt, — wobei der Verf. übersieht, dass die sog. Unterordnung der Theile eines Organismus doch etwas wesentlich anderes ist, als die bewusste Unterordnung menschlichen Wollens unter einen sittlichen Zweck. Für den Verf. freilich scheint dieser Unterschied nicht zu existiren; spricht er doch an derselben Stelle (p. 74) davon, dass auch die Zellen sich „zum Zweck der Unterhaltung des Ganzen in die Arbeit theilen," dass das Einzelne (des Organismus) „den Zweck seines Daseins nicht mehr in der eigenen Existenz sucht." Da wäre also den sich Zwecke setzenden Zellen auch Bewusstsein und Absicht eigen! Und wie wäre weiter bei des Verf. ethischer Theorie das Moment der Verpflichtung zu der sittlichen Unterordnung zu begründen?

Potsdam. Dr. Otto Lehmann.

Erkenntnisstheoretische Untersuchungen. Von Direktor Dr. *J. L. A. Koch*, Vorstand der K. W. Staatsirrenanstalt Zwiefalten. Göppingen, Verlag von Erwin Herwig. 1883. (87 S.) 8°.

Nach einer mit dem Folgenden nur lose zusammenhängenden Untersuchung über das Zustandekommen der Aussage, die Ref. nicht recht überzeugt hat, behandelt der Verf in vorliegender Schrift, die er als eine Vorarbeit zu einer umfassenden Erkenntnisskritik betrachtet, zunächst das Grundproblem aller Erkenntnisstheorie, die Frage nach dem Verhältniss zwischen der Aussenwelt und dem Erkennen, nach der Beziehung zwi-

schen dem Sein und dem Denken. Die wichtigsten der gewonnenen Resultate sind folgende. Die reale Existenz einer von unserm Intellekte unabhängigen Aussenwelt kann zwar nicht streng erwiesen werden, ist jedoch deshalb, als Sache des Glaubens, nicht minder gewiss. Wie diese Welt der Dinge an sich ihrem innersten Bestande nach beschaffen ist, werden wir nie lernen, weil wir die Dinge nicht selbst machen oder sind. Wohl aber offenbart sich uns in den Wirkungen der Dinge auf unsere Intelligenz einiges von ihrem wahren Wesen. Zwar die Empfindungen können dem Gegenstande, von dessen Wirkung sie ja nur die Folge sind, nicht gleich sein, wiewohl sie sicherlich auch nicht von unserer Intelligenz allein abhängen. Dagegen sämmtliche Ausdehnung, zeitliche Bestimmtheit und ebenso Bewegung, die als solche nicht auf die Sinne wirken, entsprechen eben darum vielmehr dem realen Verhalten der Dinge, als etwa unsere Farbenempfindung. [Als wohlgelungen möchte Ref. hier den Nachweis des Verf. (S. 41 f.) hervorheben, dass, was in einzelnem Falle als Materie und was als Kraft bezeichnet wird, ganz durch den jeweiligen Standpunkt des Beobachters bedingt ist. Andererseits scheint die vom Verf. (S. 31) zugestandene Denkmöglichkeit eines anders als dreidimensionalen Raumes aus dem Grunde abgelehnt werden zu müssen, weil der Begriff der Dimension überhaupt erst aus dem uns einzig bekannten und denkbaren dreidimensionalen Raum durch Abstraktion gewonnen ist, diesen also immerfort voraussetzt.] Auch unser eigenes seelisches und geistiges Geschehen ist nur Phänomen, in welchem sich aber auch wieder etwas von der wahren Natur der Seele ausspricht. — Die Kategorien sind apriorisch, aber nicht als von aller Erfahrung fertig in uns liegende Begriffe, sondern sie entstehen zugleich mit der Erfahrung zufolge einer apriorischen Anlage in uns und entsprechen den realen Verhältnissen in der Welt. — Gegenüber dem Materialismus lehrt der Verf. die Existenz der Seele als einer besonderen Substanz und unterscheidet von ihr den nicht im Thierreich zu findenden Geist; letzterer vermag seine eigene und die Thätigkeit der Seele begrifflich vorzustellen, ist mit Freiheit begabt und als unsterblich vorauszusetzen. Die bei dieser Theorie entstehenden Schwierigkeiten verhehlt sich der Verf. nicht, ohne jedoch ihre Lösung zu versuchen. Für das Dasein Gottes lassen sich schlechthin zwingende Beweise nicht beibringen; vielmehr sind wir auf die subjektive Gewissheit des Glaubens angewiesen, welcher — in nicht zu billigender Weise — mit dem Glauben an die Richtigkeit der logischen und mathematischen Principien oder auch dem Glauben an das Dasein realer Gegenstände ausser uns in Parallele gestellt wird.

Die Erörterungen des Verf. bieten manche dankenswerthe Anregung, wecken freilich auch wieder manche kritischen Bedenken und Zweifel. Verschwiegen darf doch nicht werden, dass die Methode des Verf., von der gewöhnlichen Betrachtungsweise ausgehend, dieselbe stufenweise zu corrigiren, hin und wieder ein Zerreissen zusammengehöriger Untersuchungen, sowie mehrfache Wiederholungen zur Folge gehabt hat.

Potsdam. Dr. Otto Lehmann.

Das Christenthum und die heutige vergleichende Religionsgeschichte, von *Julius Happel*, Prediger der reform. Gemeinde zu Botzen. Leipzig, O. Schulze 1882 (IV, 90 S.) 8.

Nachdem in der Einleitung Entstehung und Aufgabe der vergleichenden Religionsgeschichte besonders im Sinn der holländischen Schule, welche in der Theologisch Tijdschrift ihr Wesen hat, besprochen worden und bei dieser Gelegenheit Herder's Verdienst um die gesundere Auffassung der Religion gebührend hervorgehoben worden ist, geht der Verfasser zur Erörterung des Satzes über, dass der durch die vergleichende Religionsgeschichte immer wieder erweiterte und vertiefte Gesichtskreis nothwendig zu einem umfassenderen Verständniss und zur richtigen Würdigung des Christenthums führen müsse. Geschichtlich genommen, so führt der Verfasser aus, kann das Christenthum nur aus dem allgemeinen Völkerleben als ein höchstes Resultat desselben begriffen werden, wenn gleich es keineswegs als ein blosses Conglomerat aller möglichen Ideen betrachtet werden kann, vielmehr einen genialen Schöpfer voraussetzt. Ferner erklärt er das Christenthum als selbst noch einer weiteren Entwickelung unterworfen, für deren Gedeihen die vergleichende Religionsgeschichte nicht zu entbehren sei. Weit entfernt also, dass diese letztere dem Ansehen der christlichen Religion, wie wohl befürchtet worden sei, Eintrag thue, werde das Christenthum vielmehr bei principieller Vergleichung mit den andern Religionen nur gewinnen und in seiner wahren Grösse als Kern und Angelpunkt des religiösen Glaubens und Lebens der Menschheit erscheinen. Ref. ist mit diesen Sätzen, welche den wesentlichen Inhalt der Broschüre Happel's angeben, in der Hauptsache einverstanden; er hält sich auch seinerseits überzeugt, dass das Christenthum den Vergleich mit andern Religionen nicht nur nicht zu scheuen brauche, sondern in der That eben dadurch als auf der wahrhaft vernünftigen und echt menschlichen Weltansicht, die auch dem Sittlichen die höchste Weihe und den kräftigsten Ausdruck gibt, beruhend werde erkannt werden; er billigt in diesem Sinne auch die von dem Verf. gegen das v. Hartmann'sche Buch „über das religiöse Bewusstsein der Menschheit" gerichtete Polemik. Aber nicht einverstanden ist er mit dem Verfasser in der Art, wie sich dieser die religiöse Entwicklung der Menschheit denkt, weil ihm da die darwinistischen Vorstellungen der holländischen Schule und Anderer allzusehr betont zu sein scheinen. Dies führt nämlich auch bei unserm Verfasser zu einer Weitherzigkeit der Auffassung, welche sogar so weit geht, dass er den Mariencultus in Schutz nimmt und im Heidenthum Dinge in der Ordnung findet, welche er doch selbst gewiss nur als Aberglaube betrachten kann, — die nothwendige Folge des relativistischen Darwinismus und historischen Determinismus heutiger Religionsvergleichung. Wenn der Verfasser dabei einmal sogar einen verächtlichen Seitenblick auf Lessing's Erziehung des Menschengeschlechts wirft, so kann Referent doch nicht umhin zu bemerken, dass Lessing's Erziehung des Menschengeschlechts trotz rationalistischer Einseitigkeit ihm immer noch über dem heutigen Standpunkt der Religionsvergleichung in-

sofern zu stehen scheint, als Lessing die religiöse Entwicklung der Menschheit nicht ohne Gott (als Erzieher) vor sich gehen lassen wollte, während man heutzutage „alle Religionen als Erzeugnisse der menschlichen Natur" zu betrachten pflegt, „ohne dass dabei, setzt der Verfasser freilich hinzu, die göttliche Urheberschaft geleugnet würde, die doch nur geglaubt, nicht wissenschaftlich nachgewiesen werden kann." Ganz richtig, sage ich, die göttliche Urheberschaft kann nur geglaubt werden, aber gerade die Thatsache dieses Glaubens ist es, was den Gegenstand der Religionswissenschaft bildet, und womit man sich dadurch nicht abfinden darf, dass man sagt, er solle nicht geleugnet werden. Mit dem blossen Psychologismus, welcher die Basis dieser modernen Religionswissenschaft bildet, kommt man nicht aus und wird damit sicher nur zu so nihilistischen Zielen gelangen wie Feuerbach und Strauss schon erreicht haben. Gerade weil der Verfasser des vorliegenden Werkchens sehr weit von einer solchen die Religion im Grunde negirenden Ansicht entfernt ist, glaubt Referent die abschüssige Richtung bezeichnen zu sollen, in der man sich bewegt, wenn man religionsgeschichtlich immer nur die psychologische Naturnothwendigkeit im Process der Geistesgeschichte premirt, d. h. das „autosoterische" Moment — um mit E. von Hartmann zu reden — daran hervorhebt. Die Grundlage der Religion besteht vielmehr in der Ueberzeugung, dass man zwar selbständig das Gute zu wollen und zu thun, aber für das vollbrachte Gute Gott die Ehre zu geben habe. Aus dieser zunächst theoretischen Selbstverleugnung, der die praktische zur Seite gehen muss, fliesst dann alles Uebrige; ohne sie, die thatsächliche, immer lebendige, in der Menschheit immer wachsende Selbstverleugnung, deren positive Seite das Wirken Gottes selbst ist, bleibt die Religion ein ganz unverständliches Räthsel und die Religionswissenschaft ein unlösbares Problem. C. S.

Beiträge zur Lehre vom negativen Urtheil. von *W. Windelband.* Separat-Abdruck aus den Strassburger Abhandlungen zur Philosophie S. 165—195.

Die Schrift ist dem Bande der Abhandlungen entnommen, welche Docenten der Strassburger Universität Herrn Prof. Zeller in Berlin zu seinem siebenzigsten Geburtstage als Zeichen ihrer Verehrung dargebracht haben. Zu meiner Verwunderung lese ich, dass der Herr Verleger diese Abhandlungen als einzelne durch den Buchhandel nicht verabfolgen will. Da dieses Verfahren weder im Interesse des Herrn Verlegers, noch der Autoren, noch des Publikums liegt, so bitte ich ihn dringend, diese Beschränkung aufzuheben.

Herr Prof. Windelband in Strassburg ist sichtlich mit einer umfassenderen Untersuchung beschäftigt, einer vollständigen Bearbeitung der Logik, welche eine allseitig das Denken befriedigende Ueberwindung des alten Dualismus einer sogenannten formalen und transcendentalen Logik in

Aussicht stellt. In dankenswerther Weise lässt er wiederum in einer Art von Präludium etwas davon im Voraus verlauten. Das vorliegende Schriftchen ist indessen zu fragmentarisch gehalten und bewegt sich zu sehr in Andeutungen, als dass es gelänge, von der Art der beabsichtigten Lösung des Problems bestimmte Vorstellungen zu gewinnen. Nur so viel ist ganz deutlich, dass der Herr Verf. in der Umbildung des Systems der Urtheilsformen den Angriffspunkt für die Umgestaltung der Logik sucht. Das überlieferte, durch die Autorität Kant's gestützte, System der Urtheilsformen scheint ihm durch die Kritik von Sigwart, Lotze und Bergmann zersetzt zu sein, ohne dass einer der neuern Logiker etwas allen Anforderungen Entsprechendes an die Stelle zu setzen hätte. Auch unser Schriftchen berührt dies Problem nur, aber löst dasselbe nicht.

Hier knüpft nun das specielle Thema, das der Herr Verf. bearbeitete, an. Er will einige Probleme behandeln, die bei der neueren Untersuchung des negativen Urtheils hervorgetreten sind. Es fragt sich, ob man überhaupt zur Unterscheidung von affirmativem und negativem Urtheil als besonderen Arten des Urtheils berechtigt sei, welchen Sinn diese Unterscheidung habe, und welche Art oder Arten diesen beiden zu coordiniren seien.

Bei der Untersuchung dieser Fragen zeigt sich der Herr Verf. in der logischen, psychologischen und philosophiegeschichtlichen Literatur seit Kant recht bewandert, ohne dass er den Ballast veralteter logischer Tradition mit sich schleppt. Er hat die neueren logischen Theorien durchaus mit selbständigem Geist und zutreffendem Urtheil verarbeitet und überall an seine Kritik Bemerkungen von frisch anregender Kraft angeknüpft.

Die Untersuchung über die Berechtigung, zwischen affirmativen und negativen Urtheilen zu unterscheiden, führt sogleich an den interessantesten Punkt der ganzen Abhandlung, die Frage nach dem Wesen des Urtheils. Hier stimme ich nun gern und voll dem Herrn Verf. bei, dass das Wesen des Urtheils nicht allein in die Vorstellungsverknüpfung gesetzt werden darf. Nur eine veraltete Logik mit ihrer mangelhaften Unterscheidung von Sprechen und Denken, Satz und Urtheil sieht das Wesentliche des Urtheils in der Prädikatbestimmung. Wenn der Herr Verf. aber, bei der Feststellung des weiteren wesentlichen Elements des Urtheils, dieses zweite Element ein praktisches nennt, so glaube ich, dass er zu einem wesentlichen Missverständniss Veranlassung geben wird und muss, wohlgemerkt nicht gegen die Sache, wohl aber gegen ihre Bezeichnung Einsprache erheben. Ich vermag etwas Praktisches nur da zu sehen, wo mit einem Object eine Veränderung vorgenommen wird. Bleibt durch den Denkprocess das Object an sich zunächst intakt, so ist jener Denkprocess rein theoretisch. Er kann mit einem praktischen Verhalten in Kausalzusammenhang stehen, ist ihm aber nicht identisch. Damit trete ich auch im Streit des Herrn Verf. gegen Brentano auf Brentano's Seite, sehe in dem Urtheile eine eigene theoretische psychische Function und nur Analogien zwischen dem Urtheile und den Phänomenen von Hass und Liebe. Um aber nicht in einen Wortstreit zu verfallen, so bemerke ich sachlich

ausdrücklich, dass ich in dem Urtheil neben der Vorstellungsverknüpfung eine (allerdings rein theoretische) Entscheidung über eine fragliche Vorstellungsverknüpfung sehe, und insofern stimme ich völlig bei, wenn der Herr Verf. als zweites wesentliches Moment des Urtheils hervorhebt, dass es eine Beurtheilung, Werthbestimmung, Billigung oder Missbilligung enthalte. Gegen die Art und Weise, wie sich Herr W. die beiden Elemente des Urtheils verbunden denkt, habe ich keinen Einwand zu erheben. Nur hätte ich das aus der frühern Logik wohl entlehnte Beispiel „von der weissen Rose" gern entbehrt. Wann werden diese Sätze, die meistens Aussagen enthalten, in den seltensten Fällen Urtheile sind, in der Logik endlich aufhören?

Da ich im Princip wesentlich mit dem Herrn Verf. einig bin, so folgt, dass ich auch im Wesentlichen mit seinen Schlussfolgerungen übereinstimme.

Ist die entwickelte Definition vom Urtheil „als eine Entscheidung über eine fragliche Vorstellungsverbindung" richtig, so ist auch die Eintheilung der Urtheile nach der Qualität in affirmative und negative gerechtfertigt, ja geboten.

Mit dieser Eintheilung der Urtheile nach der Qualität (fraglich ist die Richtigkeit dieses Ausdrucks) verbindet der Herr Verf. noch eine zweite Eintheilung der Urtheilsformen. Er spricht jedoch von ihr nur andeutungsweise, so dass wir unser Urtheil über dieselbe bis zum Erscheinen seiner vollständigen Logik aussetzen müssen. Er sagt für jetzt: „dass sich neben der Eintheilung der Urtheile nach der Qualität, die Nothwendigkeit einer zweiten, damit kreuzenden Eintheilung der Urtheile ergebe, deren principium divisionis die Verschiedenheit des Sinnes der Beurtheilung bildet, und diese ist von selbst eine Eintheilung der Arten der Vorstellungsverbindung, d. h. der rein theoretischen Beziehung, welche im Urtheil als Object der Billigung oder Missbilligung erscheinen." Wir wünschen hier die Ausführung in Schema und Beispiel.

Eine zweite interessante Consequenz seiner Lehre vom Urtheil zieht der Herr Verf. in der Behandlung der in der Logik seit Kant mit vollem Unrecht vernachlässigten Existentialsätze. Er behauptet mit Recht: „Setzt man das Wesen des Urtheils in die billigende oder missbilligende Beurtheilung, so ist die im Existentialsatze ausgesprochene Bejahung des Begriffs nicht nur eine berechtigte Form des Urtheils, sondern der einfachste und reinste Grundtypus desselben.

Coordinirt neben das affirmative und negative Urtheil will der Herr Verf. unter Preisgebung der beiden andern Arten des modalen Urtheils, das problematische Urtheil setzen. Ich vermag mich noch nicht zur Verwerfung des assertorischen und apodiktischen Urtheils zu entschliessen und möchte auch zuerst das synthetische und disjunctive Urtheil in der vollständigeren Logik des Herrn Verf. untersucht und placirt sehen, ehe ich mich zu einem Urtheil über diesen Vorschlag schlüssig machen kann.

Unsere Abhandlung enthält noch manchen bemerkenswerthen und fruchtbaren Gedanken. Unter ihnen hebe ich zum Schluss noch hervor,

dass der Herr Verf. mit Recht einen doppelten Sinn der Negation einer subjectiven und objectiven unterscheidet. Gleich wie er möchte ich die psychophysischen Untersuchungen, unbeschadet ihrer Wichtigkeit für die Psychologie doch aus der Philosophie ausgeschlossen sehen, auch seine Warnung vor der Confusion von Grammatik und Logik hat meinen vollen Beifall.

Wir erwarten mit Interesse eine vollständigere Veröffentlichung seiner logischen Untersuchungen, — aber nicht mehr als Präludium.

Halle a/S. A. Richter.

Neu eingegangene Schriften.

Commer, E., System der Philosophie. Abth. III.
Martineau, James, Types of ethical theory. Vol. I, II.
Stricker, S., Du langage et de la musique; trad. de l'allemand p. F. Schwiedland.
Weckesser, Alb., Der empirische Pessimismus. (Bonner Inaug.-Diss.)
Schindler, C. F., Ueber den Begriff des Guten und Nützlichen bei Spinoza. (Jenaer Inaug.-Diss.)
Lioy, Diod., Die Philosophie des Rechts. Nach der 2. Aufl. des Orig. übersetzt von M. di Martino.
Hartmann, Ed. v., Philosophische Fragen der Gegenwart.
Schwartz, W., Indogermanischer Volksglaube.
Krause, K. Chr. Fr., Vorlesungen über angewandte Philosophie der Geschichte.
Maack, Ferd., Praeliminarien zum Versuch einer Philosophie des Gemüths.
Mollat, G., Rechtsphilosophisches aus Leibnizens ungedruckten Schriften
Erlösung, Die, oder Ende gut Alles gut. Metaphysisches Weltendrama in 5 Acten von Dr. Faust junior.
Caird, Edw., The social philosophy and religion of Comte.
Schwartzkopf, P., Die Freiheit des Willens als Grundlage der Sittlichkeit.
Cesca, Giov., La Metempirica.
Supplementum Aristotelicum, Excerptorum Constantini de natura animalium libri duo ed. Lambros.

Bibliographie

von

Dr. F. Ascherson.

I. Encyclopädie. Gesammelte Schriften. Bibliographie. Zeitschriften. Urkunde der Wissenschaft. Grundriss zur systematischen Encyclopädie für Wissenschaft, Kunst und Religion. gr. 8. Berlin, J. Bohne. n. 5 M. — Clarke, H. J., The fundamental science. 8. London, K. Paul, French and Co. 10 sh. 6 d. — Franck, A., Essai de critique philosophique. 18. Paris, Hachette et Co. 3 fr. 50 c. — Schiattarelli, R., I presupposti del diritto scientifico, è questioni affini di filosofia contemporanea. 16. Palermo, Pedone Lauried. 4 l. 50 c. — Commer, E., System der Philosophie. 3. Abth. gr. 8. Paderborn, F. Schöningh. n. 3 M. 20 Pf. [S. ob. Bd. XX S. 181.] — Vorträge, Philosophische.

Herausgegeben von der philosophischen Gesellschaft zu Berlin. Neue Folge. Heft 8. gr. 8. Halle, C. E. M. Pfeffer. n. 1 M. 20 Pf. [S. ob. S. 59.] Inhalt: Ueber die Bedeutung des Neuplatonismus für die Entwickelung der christlichen Speculation von Michelis. — Ueber den Begriff der unbewussten Vorstellung von A. v. Heydebreck. — Spir, A., Gesammelte Schriften. Lief. 12. 13. 8. Leipzig, J. G. Findel. à n. 1 M. [S. ob. S. 306.] — v. Hartmann, E., Philosophische Fragen der Gegenwart. gr. 8. Leipzig, W. Friedrich. n. 6 M. — Landsberg, J., Volksthümliche Philosophie. Vorlesungen zur Belehrung und Unterhaltung. 7. u. 8. Vorlesung. Die Schönheiten. Die Gesundheit. gr. 8. Berlin, W. Issleib. n. 1 M. [S ob. Bd, XIX S. 442 f.] — Oxenham, H. S., Short studies, ethical and religious 8. London, Chapman and Ball. 12 sh. — Webb, T. W., The veil of Isis. A series of essays on idealism. 8. London, Longmans and Co. 10 sh. 6 d. — Vierteljahrs-Catalog aller in Deutschland erschienenen Werke aus dem Gebiete der Theologie und Philosophie. Jahrg. 1884. October bis December. 8. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchh., Verlags-Conto. pro 10 Exempl. n. 1 M. 50 Pf. — Zeitschrift für exakte Philosophie im Sinne des neueren philosophischen Realismus. Herausgegeben von Th. Allihn und O. Flügel. 13. Bd. 2. u. 3. Heft. 8. Langensalza, H. Beyer und Söhne. à n. 2 M. — Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Herausgegeben von M. Lazarus und H. Steinthal. 16. Bd. 1. u. 2. Heft. gr. 8. Berlin, F. Dümmler's Verlags-Buchhandlung. à n. 2 M. 40 Pf.

II. **Zur Geschichte der Philosophie und Wissenschaft.** Brasch, M., Die Klassiker der Philosophie von den frühesten griechischen Denkern bis auf die Gegenwart. Lief. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. gr. 8. Leipzig, Gressner und Schramm. à 50 Pf. [S. ob. S. 307.] — Zeller, E., La philosophie des Grecs considérée dans son développement historique. Traduit de l'allemand avec l'autorisation de l'auteur, par Emile Boutroux, maître de conférence à l'Ecole normale supérieure, et ses collaborateurs. Deuxième partie, 1re section: Socrate et les Socratiques, Platon et l'ancienne Académie. T. 3. Socrate et les Socratiques traduit par M. Belot, professeur de philosophie. In 18. Paris, Hachette et Co. 10 fr. — Platonis opera quae feruntur omnia. Ed. M. Schanz. Nr. 10. 8. Leipzig, B. Tauchnitz. 45 Pf. Inhalt: Hippias major, Hippias minor, Io, Menexenus, Clitopho. [S. ob. S. 307.] — Platonis Meno et Euthyphro. Incerti scriptoris Theages, Erastae, Hipparchus. Rec. A. R. Fritzsche. 8. Leipzig, B. G. Teubner. 6 M. — Plato's Werke. 16. u. 17. Bdchn. Apologie oder Vertheidigungsrede des Sokrates. Deutsch von K. Prantl. 5. Aufl. 8. Berlin, Langenscheidt'sche Verlagshandlung. à n. 35 Pf. [S. ob. S. 182.] — Schmelzer, C., Eine Vertheidigung Platos. Studie. g. 8. Bonn, M. Cohen u. Sohn. n. 60 Pf. — Xenophon's Werke. 19 Bdchn. Cyropädie übersetzt von Ch. H. Dörner. 3 Bdchn. 2. Aufl. Berlin, Langenscheidt'sche Verlagshandlung. n. 35 Pf. — Praechter, C., Cebetis tabula, quonam aetate conscripta esse videatur. gr. 8. Karlsruhe, G. Braun'sche Hofbuchhandlung, Verlags-Conto. n. 2 M. — Commentaria in Aristotelem graeca. Edita consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussicae. Vol. 18, pars 3. gr. 8. Berlin, G. Reimer. n. 4 M. [S. ob. Bd. XX S. 569.] Inhalt: Stephani in librum Aristotelis de interpretatione commentarium ed. M. Hayduck. — Dasselbe. Supplementum. Vol. 1, pars 1. gr. 8. Ebda. n. 10 M. Inhalt: Excerptorum Constantini de natura animalium libri duo. Aristophanis historiae animalium epitome subunctis Aelii Timothei aliorumque eclogis. Ed. S. P. Lambros. — Freudenthal, J., Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles, untersucht

und übersetzt. Mit Beiträgen zur Erläuterung des arabischen Textes von S. Fränkel. 4. Berlin, F. Dümmler's Verlags-Buchhandlung. n. 3 M. — Bullinger, A., Zu Aristoteles' Nuslehre. Offener Brief an Herrn Dr. Franz Susemihl. gr. 8. München, Th. Ackermann, Verlags-Conto. n. 50 Pf. — Gomperz, Th., Zu Philodem's Büchern von der Musik. gr. 8. Wien, A. Hölder. n. 1 M. 20 Pf. — Pappenheim, E., Die Tropen der griechischen Skeptiker. Kap. I—III § 6. 4. Berlin, R. Gaertner's Verlag. n. 1 M. — Cicero, Academica. The text revised and explained by Jam. S. Reid. 8. London, Macmillan and Co. 15 sh. — Ciceronis, M. T., Cato major de senectute. Erklärt von J. Sommerbrodt. 10. Aufl. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung. 75 Pf. — Ciceronis, M. T., Cato major de senectute. Für den Schulgebrauch erklärt von C. Meissner. 2. Aufl. gr. 8. Leipzig, B. G. Teubner. 60 Pf. — Cicero's, M. T., Werke. 2. Bdchen. Tusculanische Unterredungen. Uebersetzt von F. H. Kern. 2 Bdchen. 6. Aufl. Römische Prosaiker in neuen Uebersetzungen, herausgegeben von C. N. v. Osiander und G. Schwab. 4. Bdchen. 12. Stuttgart, J. B. Metzler'sche Buchhandlung, Verlags-Conto. 50 Pf. — Hochart, Études sur la vie de Senèque. Paris, Leroux. fr. 6. — Gonzales, F. Z., Die Philosophie des heiligen Thomas von Aquin. Uebersetzt von C. J. Nolte. 1. Bd. gr. 8 Regensburg, G. J. Manz. n. 8 M. — Mollat, G., Rechtsphilosophisches aus Leibnizens ungedruckten Schriften. gr. 8. Leipzig, J. H. Robolsky. n. 2 M. 25 Pf. — Lessing, G. E., Die Erziehung des Menschengeschlechts und Anderes. Mit Einleitung von A. Rutari. (Volksbibliothek für Kunst und Wissenschaft, herausgegeben von A. Bergner. Nr. 19.) 12. Leipzig, H. Bruckner. 30 Pf. — Kuttner, O., Daniel Schleiermacher, der Erneuerer religiösen Lebens und der Reformator theologischer Wissenschaft im 19. Jahrhundert. Vortrag 8. Neuhaldensleben, A. Besser. n. 25 Pf. — von Rohden, G., Darstellung und Beurtheilung der Pädagogik Schleiermachers. gr. 8. Leipzig, G. Fock, Verlags-Conto. n. 1 M. 50 Pf. — Bullinger, A., Hegels Lehre vom Widerspruche Missverständnissen gegenüber vertheidigt. gr. 8. München, Th. Ackermann. n. 1 M. — Martin, B. R., Karl Christian Friedrich Krause's Leben, Lehre und Bedeutung. Neue Ausgabe. gr. 8. Leipzig, O. Heinrichs. n. 2 M. — Ribot, Th., La philosophie de Schopenhauer. 2. Edit. 16. Paris, F. Alcan. 2 fr. 50 c. — Janet, P., Der Materialismus unserer Zeit in Deutschland. Prüfung des Dr. Büchner'schen Systems. Uebersetzt von R. A. Frhrn v. Reichlin-Meldegg. 2. [Titel-]Ausg. 8. Leipzig, H. Le Soudier. 3 M. — Werner, K., Die italienische Philosophie des 19. Jahrhunderts. 2. Bd. Der Ontologismus als Philosophie des nationalen Gedankens gr. 8. Wien, G. P. Faesy. n. 8 M. 40 Pf. [S. ob. S. 60.]

III. **Zur philosophischen Weltanschauung.** Stern, M. L., Philosophischer und naturwissenschaftlicher Monismus. gr. 8. Leipzig, Th. Griebens Verlag. n. 5 M. — Stüven, H., Darstellung und Kritik der Grundsätze des Materialismus. Ein Beitrag zur Bewahrung und Erneuerung des deutschen Geisteslebens. gr. 8. Hamburg, H. Seiters. n. 75 Pf.

IV. **Zur Logik und Erkenntnisstheorie.** Lotze, H., Grundzüge der Logik und Encyclopädie der Philosophie. 2. Aufl. gr. 8. Leipzig, S. Hirzel. n. 2 M. — Drbal, M., Propädeutische Logik. 4. Aufl. gr. 8. Wien, Braumüller. geb. n. 2 M. 60 Pf. — Zimmermann, R., Jacob Bernoulli als Logiker. gr. 8. Wien, C. Gerolds Sohn in Comm. n. 1 M. — Baumert, Ueber das mathematisch Unendliche. 4. Tübingen, F. Fues, Verlagsbuchhandlung. n. 2 M. — Maack, F., Präliminarien zum Versuch einer Philosophie des Gemüths. Ein Beitrag zur Erkenntnisstheorie. gr. 8. Leipzig, O. Mutze. n. 3 M.

V. Zur Metaphysik. Harms, F., Metaphysik. Herausgegeben von H. Wiese. gr. 8. Breslau, L. Köhler. n. 2 M. 40 Pf.

VI. Zur Naturphilosophie. Sterne, C., Werden und Vergehen. Eine Entwickelungsgeschichte des Naturganzen in gemeinverständlicher Fassung. 3. Aufl. Lief. 6. 7. 8. 9. gr. 8. Berlin, Gebr. Borntträger. à n. 1 M. [S. ob. S. 308.] — Zöllner, F., Ueber den wissenschaftlichen Missbrauch der Vivisection mit historischen Documenten über die Vivisection von Menschen. 2. [Titel-]Ausg. gr. 8. Leipzig, G. Fock, Verlags-Conto. 6 M.

VII. Zur Anthropologie und Psychologie. Archiv für Anthropologie. Zeitschrift für Naturgeschichte und Urgeschichte des Menschen, herausgegeben von A. Ecker, L. Lindenschmit und J. Ranke. 15. Bd. Suppl. 4. Braunschweig, F. Vieweg und Sohn. n. 38 M. — Mittheilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien. 14. Bd. 4 Heft. 4. Wien, A. Hölder. n. 4 M. — Zeitschrift für Ethnologie. Red.: A. Bastian, R. Hartmann, R. Virchow, A. Voss. 17. Jahrg. 1885. 1. Heft. gr. 8. Berlin, A. Asher und Co., Verlags-Conto. pro cplt. n. 24 M. — de Mortillet, G., Le préhistorique. Antiquité de l'homme. 2. Edit. 12. Paris, C Reinwald. 5 fr. — Zimmermann, O., Die Wonne des Leids. Beiträge zur Erkenntniss des menschlichen Empfindens in Kunst und Leben. 2. Aufl. gr. 8 Leipzig, C. Reissner. n. 4 M. — Hellenbach, L. B., Geburt und Tod als Wechsel der Anschauungsform oder die Doppel-Natur des Menschen. gr. 8. Wien, W. Braumüller. n. 7 M. — Drbal, M., Lehrbuch der empirischen Psychologie. 4. Aufl. gr. 8. Wien, W. Braumüller. geb. n. 4 M. — Jäger, G., Entdeckung der Seele. 3. Aufl. 8 (Schluss-)Lief. gr. 8. Leipzig, E. Günthers Verlag. n. 2 M. [S. ob. S. 61.] — Sergi, G., L'origine dei fenomeni psichici, e loro significazione biologica. 8. Mailand, Frat. Dumolard. 7 l. — Erckmann-Chatrian, Quelques mots sur l'esprit humain. 18. Paris, J. Hetzel et Co. 3 fr. 50 c. — Rée, P., Die Entstehung des Gewissens. gr. 8. Berlin, C Dunckers Verlag. n. 4 M. — du Prel, C., Das Gedankenlesen. (Deutsche Bücherei XXXVII.) gr. 8. Breslau, S. Schottländer. n. 60 Pf. — Flügel, O., Das Seelenleben der Thiere. gr. 8. Langensalza, H. Beyer und Söhne. 2 M. 25 Pf.

VIII. Zur Culturgeschichte, Ethik und Rechtsphilosophie. Bellaigue, A., La science morale. Etude philosophique et sociale. 8. Paris, J. Plon, Nourrit et Co. 1 fr. — Porter, N., The elements of moral science, theoretical and practical. 8. London. Low and Co. 12 sh. 6 d. — Sucone y Vallés, T., Ethicae seu philosophiae moralis notiones in tyronum commodum et usum. 4. Tarracona, F. Ariset filic. 12 r. — Fontana, G., Genesi della filosofia morale contemporanea. 8. Mailand, Frat. Dumolard. 3 l. — Martineau, J., Types of ethical theory. 2 vols. 8. London, H. Frowde. 24 sh. — Sommer, H., Ueber das Wesen und die Bedeutung der menschlichen Freiheit und deren moderne Widersacher. 2. Aufl. gr. 8. Berlin, G. Reimer. n. 4 M. — Kolb. G. F., Culturgeschichte der Menschheit mit besonderer Berücksichtigung von Regierungsform, Politik, Religion, Freiheits- und Wohlstandsentwickelung der Völker. 3. Aufl. Lief. 5. 6. 7. gr. 8. Leipzig, A. Felix. à n. 1 M. [S. ob. S. 309.] — Lippert, J., Die Culturgeschichte in einzelnen Hauptstücken. 1. Abtheilung. Des Menschen Nahrungssorge, Wohnung und Kleidung. (Das Wissen der Gegenwart. Deutsche Universal-Bibliothek für Gebildete. Bd. 35.) 8. Leipzig, G. Freytag. geb. n. 1 M. — Vierteljahrsschrift für Cultur und Litteratur der Renaissance. Herausgegeben von L. Geiger. 1. Jahrg. 1885. 1. Heft. gr. 8. Leipzig, E. A. Seemann. pro cplt. n. 16 M. — Lioy, D., Die Philosophie des Rechts. Uebersetzt von M. di Martino. gr. 8. Berlin, R. L. Prager. n. 10 M. — Hugonin, M., Philosophie du droit social. 8. Paris, E. Plon, Nourrit et Co. 8 fr.

IX. Zur Religionsphilosophie. Mir, M., Harmonia entre la ciencia y la fe. 4. Madrid, M. Murillo. 24 r. — Schulze, G., Die sittliche That, ihr Wesen, Werth und religiöser Charakter. Eine religiös-ethische Betrachtung. gr. 8. Erfurt, H. Neumann. baar 50 Pf. — Galloway, W., Dissertations on the philosophy of the creation and the first ten chapters of Genesis, allegorised in mythology. 8. Edinburgh, Gemmel. 12 sh. 6 d. — Baum, J., Moses, sein Leben, Streben und Wirken und dessen culturhistorische Bedeutung. Eine geschichtlich-philosophische Umschau auf dem Gesammtgebiete der Religion der Menschheit. 2. [Titel-] Aufl. 1. Bd. gr. 8. Leipzig, K. Schultze. n. 8 M. — Bertling, O., Die Erkennbarkeit Gottes. Grundlinien einer philosophischen Apologie des christlichen Glaubens. gr. 8. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Verlags-Conto. n. 1 M. 80 Pf. — Kirmss, P., Die christliche Freiheit. Eine religiöse Rede. 8. Berlin, Haack. 50 Pf. — Michelis, F., Der exegetische Hirtenbrief des Bischofs Herzog, in seiner Beziehung zum Primat beleuchtet. 8. Freiburg i. B., Schmidts Buchhandlung. n. 30 Pf. — Michelis, F., Suum cuique! Ein altkatholischer Festgruss an den Fürsten Reichskanzler zu seinem Ehrentage. 8. Mainz, J. Diemer. n. 40 Pf.

X. Zur Philosophie der Geschichte. Krause, K. Ch. F., Vorlesungen über angewandte Philosophie der Geschichte. Herausgegeben von P. Hohlfeld und A. Wünsche. gr. 8. Leipzig, O. Schulze. n. 7 M.

XI. Zur Sprachphilosophie. Curti, Th., Die Entstehung der Sprache durch Nachahmung des Schalles. gr. 8. Stuttgart, E. Schweizerbart'sche Verlagshandlung. n. 1 M. 60 Pf. — Gerber, G., Die Sprache als Kunst. 2. Aufl. Lfg. 6. 7. 8. gr. 8. Berlin, R. Gaertners Verlag. à n. 2 M. [S. ob. S. 310.]

XII. Zur Aesthetik. Carriere, M., Aesthetik. Die Idee des Schönen und ihre Verwirklichung im Leben und in der Kunst. 3. Aufl. 2 Theile. gr. 8. Leipzig, F. A. Brockhaus. n. 18 M., geb. n. 21 M. — Taine, H., Philosophie der Kunst. 2. [Titel-]Ausg. 8. Leipzig, H. Le Soudier. 3 M. — Erckmann-Chatrian, L'art et les grandes idéalistes. 18. Paris, J. Hetzel et Co. 3 fr. — Günther, G., Grundzüge der tragischen Kunst. Aus dem Drama der Griechen entwickelt. gr. 8. Leipzig, W. Friedrich. n. 10 M. — Schmid, Th. Das Kunstwerk der Zukunft und sein Meister Richard Wagner. 8. Freiburg i. B., Herder'sche Verlagshandlung. n. 2 M.

XIII. Zur Pädagogik. Vierteljahrs-Catalog aller in Deutschland erschienenen Werke aus dem Gebiete der Pädagogik. Jahrgang 1884. October - December. 8. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Verlags-Conto. pro 10 Expl. n. 2 M. 80 Pf. — Bibliothek, Pädagogische, herausgegeben von praktischen Schulmännern. 2. Bdchen. 8. Langensalza, Schulbuchhandlung. n. 1 M. [S. ob. S. 186.] — Erziehung, Unterricht, Schulwesen. Sammlung pädagogischer Schriften. XIII. gr. 8. Wien, C. Gräser. n. 1 M. 60 Pf. Inhalt: Der Handarbeits-Unterricht für die männliche Jugend und der Slojd-Unterricht in der Schule vom Standpunkte der Pädagogik. Von J. Urban, V. May, W. Bauhofer, J. Kreibich. [S. ob. Bd. XIX, S. 508.] — Cassau, K., Beiträge zur Pädagogik der Gegenwart. Gesammelte pädagogische Aufsätze. 1. u. 2. Bdchen. 8. Langensalza, Schulbuchhandlung. n. 3 M. 25 Pf. 1. Bdchen. 2 M. 25 Pf., 2. Bdchen. 1 M. — Neidhardt, E., Die Bildung des Willens. Der Begriff der Tapferkeit. Zwei Festreden. 8. Berlin, Wiegandt und Grieben. n. 80 Pf. — Erziehungsschule. Zeitschrift für Reform der Jugenderziehung in Schule und Haus. Red.: E. Barth. 5. Jahrg. 1885. (12 Nrn.) Nr. 1. 4. Leipzig, G. Reichardt. Vierteljährlich n. 1 M. — Lehrerzeitung, Schweizerische. Organ des schweizerischen Lehrervereins. 30. Jahrg. 1885. (52 Nrn.) Nr. 1. 4.

Frauenfeld, J. Huber. pro cplt n. 5 M. 20 Pf. — Literaturbericht für Kirche, Schule und das christliche Haus. Herausgegeben von G. Buchwald. 2. Jahrg. 1885. (6 Hefte.) 1. Heft. gr. 8. Leipzig, Rother und Drescher. pro cplt. n. 1 M. — Rundschau, Pädagogische, auf dem Gebiete des Unterrichtswesens aller Länder. Herausgegeben von F. Körner. Jahrg. 1885. (12 Hefte.) 1. Heft. gr. 8. Hildburghausen, F. W. Gadow und Sohn. Vierteljährlich 1 M. 50 Pf. — Schularchiv, Schweizerisches. Organ der schweizerischen Schulausstellung in Zürich. Red.: A. Koller. 6. Bd. 1885. (12 Nrn.) Nr. 1. gr. 8. Zürich, Orell, Füssli und Co., Verlag. pro cplt. n. 2 M. — Schulblatt, Elsass-lothringisches. Begründet von Th. Hatt, fortgesetzt von P. Zänker. 15. Jahrg. 1885. (24 Nrn.) Nr. 1. gr. 8. Strassburg, R. Schultz u. Co., Verlag. pro cplt. baar 6 M. 40 Pf. — Schulblatt, Evangelisch-lutherisches. Vierteljahrsschrift für Erziehung und Unterricht. Herausgegeben von der deutschen evangelisch-lutherischen Synode von Missouri, Ohio u. a. St. 20. Jahrg. 1885. 1. Heft. gr. 8 Dresden, H. J. Naumann. pro cplt. n. 4 M. — Schulblatt, Schlesisches. 14. Jahrg. 1885. (24 Nrn.) Nr. 1. 4. Troppau, Buchholz und Diebel. pro cplt. baar 4 M. — Schulzeitung, Mecklenburgische. Organ der Landes-Lehrervereine in Mecklenburg-Schwerin und Mecklenburg-Strelitz. Herausgeg. von Burgwardt, in Vertretung von B. Schlotterbeck. 14. Jahrg. 1885. (36 Nrn.) Nr. 1. 4. Wismar, Hinstorff'sche Hofbuchhandlung, Verlags-Conto. Vierteljährlich n. 1 M. 25 Pf. — Studien, Pädagogische. Neue Folge. Herausgegeben von W. Rein. Jahrg. 1885. (4 Hefte.) 1. Hft 8. Dresden, Bleyl und Kämmerer. pro cplt. n. 3 M. 60 Pf., einzeln à Heft 1 M. — Zeitung für Gemeinnützigkeit und Armenerziehung. Red.: J. U. Rutishauer. 4. Jahrg. 1885. (36 Nrn.) Nr. 1—3. Fol. Zürich, L. Höhr. pro cplt. n. 3 M. 20 Pf. — Kellner, L., Kurze Geschichte der Erziehung und des Unterrichts mit vorwaltender Rücksicht auf das Volksschulwesen. 8. Aufl. 8. Freiburg i. B, Herder'sche Verlagshandlung. n. 2 M. — Strassburger, B., Geschichte der Erziehung und des Unterrichts bei den Israeliten. Lief. 5 u. 6. 8. Stuttgart, Levy und Müller. à n. 50 Pf. [S. ob. S. 312.] — Wentzel, C. A., Repetitorium der Geschichte der Pädagogik. 8. Langensalza, Schulbuchhandlung. Kart. n. 80 Pf. — Bratuschek, E., Die Erziehung Friedrichs des Grossen. gr. 8. Berlin, G. Reimer. n 3 M. — Pestalozzi, Comment Gertrud instruit ses enfants. Traduit de l'allemand et annoté par le docteur Eugène Darin, delégué cantonal, avec une introduction par Felix Cadet, agrégé des classes supérieures, delégué dans les fonctions d'inspecteur général de l'Université. 2e édition, revue et corrigée. In 12. Avec portrait de Pestalozzi. Paris, Delagrave. — Milanesi, Pedagogia e metodica. Vol. I. 16. Treviso, Istituto della Scuola apostolica. 3 l — Wentzel, C. A., Repetitorium der Didaktik und Schulkunde. 8. Langensalza, Schulbuchhandlung. Kart. 75 Pf. — Schmeding, F., Die klassische Bildung in der Gegenwart. gr. 8. Berlin, Gebr. Borntträger. n. 3 M. — Weber, E., Die deutsche Schule in ihren verschiedenen Formen und Abstufungen und ihre Stellung zur christlichen Kirche. (Zeitfragen des christlichen Volkslebens. Begründet von Mühlhäusser und Geffcken. Fortgesetzt von E Frhr. v. Ungern-Sternberg und G. Schlosser) 67. Heft. gr. 8. Heilbronn, Gebr. Henninger. n. 1 M. — de Block, V., L'éducation physique au moyen des exercices corporals dans nos établissements d'instruction. 12. Mons, H. Manceaux. 2 fr. 50 c. — Seidel, R., Der Arbeits-Unterricht, eine pädagogische und soziale Nothwendigkeit, zugleich eine Kritik der gegen ihn erhobenen Einwände. gr. 8. Tübingen, H. Laupp'sche Buchhandlung. n. 2 M. — Carrière, Die pädagogische, der Gegenwart. Kritische Plaudereien von einem Wohlbekannten. 2. Aufl. 8. Leipzig,

A. Unflad. n. 1 M. — Dasselbe. 4. Aufl. 8. Ebda. n. 1 M. — Görner, H., Der Ortsschulinspektor und die kirchliche Aufsicht über den Religionsunterricht in den Schulen des Königreiches Sachsen. 8. Leipzig, Rossberg'sche Buchhandlung. n. 1 M., kartonirt n. 1 M. 20 Pf. — Siciliani, P., La psicologia dell' infanzia e le fiabe dell' educazione. 8. Mailand, Frat. Dumolard. 1 l. — Mittheilungen aus dem Gebiete des Volksschulwesens. Herausgegeben von H. Brandi. 10. Jahrgang. Mai 1885 bis April 1886. (12 Nrn.) Nr. 1. 4. Osnabrück, B. Wehberg. pro cplt. n. 2 M. — Blätter für höheres Schulwesen. Herausgegeben von F. Aly. 2. Jahrg. 1885. (12 Nrn.) Nr. 1. gr. 8. Grüneberg i. Schl., F. Weiss Nachfolger, Verlags-Conto. Halbjährlich n. 3 M. — Zeitschrift für das Gymnasialwesen. Herausgegeben von H. Kern und H. J. Müller. 39. Jahrg. 1885. (12 Hefte.) 1 Heft. gr. 8. Berlin. Weidmann'sche Buchhandlung. pro cplt. n. 20 M — Krüger, G., Friedrich Thiersch, Gottlieb Welcker und die Gymnasialreform. Rede. 4. Leipzig, B. G. Teubner. n. 1 M. 20 Pf. — Lehrproben und Lehrgänge aus der Praxis der Gymnasien und Realschulen. Herausgegeben v. O. Frick und G. Richter. Heft 2 u. 3. gr. 8. Halle, Buchhandlung des Waisenhauses. à n. 2 M. — v. Soden, A., Die Einflüsse unseres Gymnasiums auf die Jugendbildung. Vorschläge für eine natur- und zeitgemässe Reform der Mittelschule. 2. Aufl. gr. 8. Tübingen, F. Fues' Verlagsbuchhandlung. n. 2 M. 40 Pf. — Blätter für das bayerische Realschulwesen. Red. von J. Kurz. 5. Bd. 1885. (5 Hefte.) 1. Heft. 8. München, Rieger'sche Universitäts-Buchhandlung. pro cplt. n. 5 M. — Conrad, J., The German Universities for the last fifty years. Authorized translation, with maps, plans, and appendix by John Hutchinson and a preface by James Bryce. 8. Glasgow, Bryce. 10 s. 6 d. — Hug, A., Die züricherische Hochschule. Vortrag. gr. 8. Zürich, F. Schulthess. n. 1 M. 20 Pf. — Sammlung der für die österreichischen Universitäten gültigen Gesetze und Verordnungen. Red. von F. Frhrn. v. Schweickhardt. 2 Thle. gr. 8. Wien, Manz'sche k. k. Hof- und Universitäts-Buchhandlung. n. 18 M. 1. Thl. 2. Aufl. n. 12 M., 2. Thl. n. 6 M. — Ordinances of the University of Cambridge. 8. London, Cambridge Warehouse. 7 sh. 6 d. — Bericht über den ersten deutschen Taubstummenlehrer-Congress zu Berlin vom 25.—27. Septbr. 1884. gr. 8. Berlin, Nicolai'sche Verlagsbuchhandlung. n. 3 M.

Recensionen-Verzeichniss.

Bastian, Allgemeine Grundzüge der Ethnologie. (Litt. Merk. 10, 11.)
Bastian, A., Religionsphilosophische Probleme etc. (Dtsche. Litztg. 12 v. J. Happel.)
Beard, Ch., Die Reformation des 16. Jahrhunderts in ihrem Verhältniss zum modernen Denken und Wissen. (Preuss. Jahrb. 3.)
Beiträge zur Geschichte u. Statistik des Taubstummenwesens in Preussen. (Dtsche. Litztg. 12 v. K. Bürkner.)
Bergmann, Ueber das Richtige. (L. C. 17.)
Bernays, Gesammelte Abhandlungen, herausgegeben von H. Usener. Bd. 1 und 2. (L. C. 16.)
Brieger, Die Urbewegung der Atome und die Weltanschauung bis Linkipp und Demokrit. (Wochenschr. f. class. Philol. II, 10 v. Susemihl.)
Bruns, I., Lucrezstudien. (Berl. philol. Wochenschr. 3 v. A. Brieger; Revue crit. 6 v. M. Bonnet; Philol. Rundschau 5, 5 v. Lohmann; Dtsche. Litztg. 17 v. E. Wellmann.)

Carriere, Die Poesie. (Nationalztg. 1884, Nr. 715 v. Lasson.)
Christensen, Der moderne Bildungsschwindel. (Dtsche. Litztg. 16 v. C. Andreae.)
Cicero de natura deorum ed. Mayor. (Philol. Rundschau V, 9 v. Schwenke.)
Commentaria in Aristotelem, vol. XXIII, pars III. (Dtsche. Litztg. 3 v. E. Heitz.)
Darmesteter, Philosophie der Geschichte des jüdischen Volkes. (Literar. Merkur 9 v. K. Lenz.)
Denis, De la philosophie d'Origène. (Revue critique 3.)
Dieterich, Grundzüge der Metaphysik. (Dtsche. Litztg. 11 v. K. Lasswitz.)
Drobisch, M. W., Kant's Ding an sich und sein Erfahrungsbegriff. (Dtsche. Litztg. 16 v. K. Lasswitz.)
Eudemi, Rhodii Ethica ed. Susemihl. (Berl philol. Wochenschr. 5 v. M. Wallies.)
Galeni opera minora ed. Marquardt, Müller, Helmreich. (L. C. 13; Berl. Philol. Wochenschr. 15 v. J. Ilberg.)
Gerber, G., Die Sprache und das Erkennen. (Deutsche Literaturztg. 8 v. G. Simmel.)
Gerth, G., Thomas Moses, ein Pionier der höheren Mädchenschule. (Dtsche. Litztg. 3 v. E. v. Sallwürk.)
Gizycki, v., Bemerkungen zu e. Untersuch. üb. d. Werth d. Naturphilosophie des Epikur. (Philol. Rundschau V, 8 v. Woltjer)
Hardy, Der Begriff der Physis. (L. C. 8.)
Harpf, Die Ethik des Protagoras. (Z. f. österr. Gymnasien 36, 1 v. Jerusalem.)
Heergard, S., Ueber Erziehung. (Dtsche. Litztg. 11 v. C. Andreae.)
Hiller, R., Die Latein-Methode des J. A. Comenius. (Philol. Anz. 2, 3.)
Instructionen für den Unterricht an den Gymnasien in Oesterreich. (L. C. 11; Dtsche. Litztg. 12 v. E. v. Sallwürk.)
Erzherzog Johann, Einblicke in den Spiritismus. (L. C. 5.)
Jungmann, J., Aesthetik. (Dtsche. Litztg. 9 v. C. Lemcke.)
Krauss, A., Die Psychologie des Verbrechens. (L. C. 8; Dtsche. Litztg. 13 v. H. Spitta.)
Laas, E., Idealismus und Positivismus. Bd. III. (Dtsche. Literaturztg. 14 v. Riehl.)
Lipps, Th., Grundthatsachen des Seelenlebens. (Göttinger gel. Anz. 5 v. P. Natorp.)
Lotze, Grundzüge der Metaphysik. (L. C. 17.)
Lotze's System of the philosophy, ed. by R. Bosanquet. (Academy 666 by F. J. Edgeworth.)
Masson, J., The atomic theory of Lucretius. (Berl. philol. Wochenschr. 10 v. P. v. Gizycki.)
Melzer, E., Goethe's philosophische Entwickelung. (Literar. Merkur 12 v. H. Panckow.)
Montague, The limits of individual liberty. (Acad. 672 v. L. Alexander.)
Mutianus Rufus Briefwechsel, gesammelt und bearbeitet v. C. Krause. (Dtsche. Litztg. 15 v. G. Voigt; L. C. 15.)
Natorp, Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems im Alterthum. (L. C. 5.)
Nietzsche, Also sprach Zarathustra. (L. C. 12.)
Orti y Zara, Wissenschaft und Offenbarung in ihrer Harmonie. (Dtsche. Litztg. 9 v. Jülicher.)
Pater, W., Marius the Epicurean his sensations and ideas. (Academy 672 v. J. M. Gray.)
Perles, Beiträge zur Gesch. d. hebr. und aramä. Studien. (Deutsche Litztg. 8 v. M. Steinschneider.)
Pesch, T., Die grossen Welträthsel Bd. 2. (Dtsche. Litztg. 15 v. J. Rehmke.)

Pfleiderer, Religionsphilosophie. (Z. f. kathol. Wissensch. u. kirchl. Leben 1885, 3 v. Elster.)
Philodemus de musica, ed. Kemke. (Dtsche. Litztg. 17 v. H. Reimann.)
Plato ed. Schanz. Vol. IX. (Berl. Philol. Wochenschr. 14 v. O. Apelt.)
Plümacher, Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart. (Litterar. Merkur 13 v. H. Sachs.)
Rabany, Ch., Les Schweighaeuser. (Dtsche. Litztg. 7 v. F. X. Kraus.)
Rabier, E., Leçons de philosophie. I. Psychologie. (Dtsche. Litztg. 7 v. E. Laas.)
Rauber, Urgeschichte des Menschen. 2. Bd. (L. C. 8.)
Rubinstein, S., Psychologisch-ästhetische Essays. II. Folge. (Dtsche. Litztg. 3 v. R. Lehmann.)
Schäffer, L., Der Raum. (L. C. 13.)
Schmid, A. K., Geschichte der Erziehung. Bd. 1. (Theol. Studien u. Kritiken 1885, 3 v. Steude.)
Schneider, G., Die Platonische Metaphysik. (Dtsche. Litztg. 15 v. E. Heitz.)
Schneider, O., Die psychologische Entwickelung des Apriori. (L. C. 16.)
Schröder, Chr., Das Volksschulwesen in Frankreich. (Dtsche. Litztg. 7 v. E. v. Sallwürk.)
Schuricht, H., Geschichte der deutschen Schulbestrebungen in Amerika. (Dtsche. Litztg. 14 v. v. Holst.)
Siebeck, Geschichte der Psychologie 1, 2. (L. C. 15.)
Spicker, Lessing's Weltanschauung. (Nationalztg. 62 v. A. Lasson; Litterar. Merkur 12 v. R. Boxberger; Akadem. Bl. I, 11. 12 v. Gross.)
B. de Spinozae opera ed. I. van Vloten et J. P. N. Land. Vol. II. (Gött. gel. Anz. 5 v. C. Sigwart.)
Stadler, Kant's Theorie der Materie. (L. C. 16.)
Trepke, G., Die Matrikel der Universität Heidelberg. (Dtsche. Litztg. 4.)
Tylor, Einleitung in das Studium der Anthropologie und Civilisation. (Vierteljschr. f. Volksw. 85, 2 v. E. Wiss.)
Ueberweg, Schiller als Historiker und Philosoph. (Altpreuss. Monatschr. 21, 7, 8 v. Grosse; Dtsche. Litztg. 13 v. P. Natorp.)
Unger, G. F., Zur Geschichte der Pythagoreer etc. (Berl. philos. Wochenschr. 6 v. F. Lortzing.)
Volkmann, Lehrbuch der Psychologie. 3. Aufl. Bd. 1. (Dtsche. Literaturztg. 4 v. H. Spitta.)
Wahle, Gehirn und Bewusstsein. (L. C. 15.)
Werner, K., Die italienische Philosophie des 19. Jahrhunderts. (Dtsche. Litztg. 9 v. Fritz Schultze.)
Werner, K., Die Scholastik des späteren Mittelalters Bd. 2, 3. (L. C. 10.)
Zeller, Vorträge und Abhandlungen. 3. Sammlung. (Dtsche. Rundschau XI, 4 v. G. v. Gizycki.)

Aus Zeitschriften.

Mind. A quarterly review of psychology and philosophy. London, Williams and Norgate. Nro. XXXVIII. April, 1885. E. Gurney, Hallucinations. — Rev. H. Rashdall, Prof. Sidgwick's Utilitarianism. — Dr. E. Montgomery, Space and Touch, I. — Discussion: Prof. G. Stanley Hall, Experimental Psychology. — R. Hodgson, Feelings of Relation. — B. Bosanquet, Mr. F. H. Bradley on Fact and Inference. — Critical Notices: Prof. H. Sidgwick, T. Fowler, Progressive Morality. — J. Burns-Gibson, A. Rosmini Serbati, The Origin of Ideas, III. — W. R. Sorley, M. Guyau, Esquisse d'une Morale. — T. Whittaker, H. Rolph, Biologische Probleme. — S. Alexander, O. Pfleiderer, Religionsphilosophie. — Editor, H. Siebeck, Geschichte der Psychologie, I. — New Books. — Notes and Correspondence.

The Journal of Speculative Philosophy. Edited by Williams T. Harris. July 1884. Vol. XVIII. Nro. 3. New-York. E. H. Rhodes, A view of the Philosophy of Descartes. — Wm. M. Salter, A. Popular Statement of Idealism. — B. Veblen, Kant's Critique of Judgement. — F. L. Soldan, Hegel's Introduction to the Philosophy of Religion. — S. W. Dyde, Bradley's Principles of Logic. — Denton J. Snider, A Study of the Iliad. — Condé B. Pallen, Rosmini's Innate Idea, A Priori Ideas, and Subject-Object Ideas. — Notes and Discussions.

Revue Philosophique de la France et de l'Étranger. Dir. par Th. Ribot. Paris, C. Baillière et Co. 1885. Nr. 4. Guyau, L'évolution de l'idée de temps dans la conscience. — A. Binet et Ch. Féré, La polarisation psychique. — Sikorski, Le dévoloppement psychique de l'enfant. II. l'intelligence. — Revue générale: M. Vernes, Histoire et philosophie religieuses. — Analyses et comptes rendus: A. Fouillée, La propriété sociale et la démocratie. — Th. Fowler, Progressive Morality: an Essay in Ethics. — J. Setchénoff, Études psychologiques (trad. du russe). — Zeller: La philosophie des Grecs, Socrate et les Socratiques (trad. francaise). — Glogau, Grundriss der Psychologie. — Hazard, Man as creative first Cause. — C. Mor, Relazione scolastica delle scuole, etc. — Revue de périodiques étrangers: Philosophische Studien. — Kosmos: Zeitschrift für die gesammte Entwickelungslehre. Necrologie: G. Buccola, Fiorentini. — Nr. 5. Lachelier (Jules), Psychologie et métaphisique. — Brochard, Pyrrhon et le scepticisme primitif. — Sikorski, Le développement psychique de l'enfant. III. La volonté. — Notes et discussions: Un problème de métaphysique: Le difficultés de l'idéalisme. — Analyses et comptes rendus: E. Rabier, Leçons de philosophie. I. Psychologie. — A. Mosso, La Paura. — F. Masci, Coscienza, volontà, libertà, studi di psicologia morale. — Masci, Il Pessimismo. — Hochegger, Die geschichtliche Entwickelung des Farbensinnes. — Revue des périodiques: Brain, A Journal of neurology. — Archives de neurologie. — L'Encéphale. — La Critique philosophique etc. etc. — Société de psychologie physiologique de Paris.

La Critique Philosophique (Nouvelle Série) publ. s. la direction de M. Renouvier. Paris. Première année. Nr. 2. Renouvier, Les problèmes de l'esthétique contemporaine. L'esthétique du jeu. — F. Pillon, La formation des idées abstraites et générales. A propos des Études philosophiques de Durand Desormeaux. — Lionel Dauriac, La sciences du beau et le génie. — Renouvier, La critique littéraire de la Critique de la raison pure. — Élie Pécaut, Notes et réflexions sur la méthode en pédagogie. — F. Pillon, La question agricole. A propos de la déposition faite par M. Toubleau devant la Commission d'Enquête. — Nro. 3. Renouvier, Des différents emplois du terme „substance". — Lionel Dauriac, La psychologie de l'artiste. — F. Pillon, La formation des idées abstraites et générales. — Renouvier, La critique littéraire de la Critique de la raison pure. — F. Grindelle, Les „Essais de psychologie contemporaine" de M. P. Bourget. — L. Benloew, Les lois de l'histoire. — A. S. Morin, Essais de Critique religieuse. — Nro. 4. Renouvier, Examen des Premiers principes de H. Spencer. — Ch. Segrétan, une théorie de la connaissance. — E. Ténot, La nation armée. — F. Pillon, Une étude sur les nations d'espace et de temps. — F. Paulhahn, La réalité des rapports. — Renouvier, Note sur le baccalauréat. — F. Grindelle, Les poètes modernes de l'Angletterre, par Gabriel Sarrazin.

La Filosofia delle scuole Italiane. Rivista bimestrale dir. da T. Mamiani. Roma, Salviucci. Anno XVI. Vol. XXXI. disp. 1a. Pasquale d' Ercole, Kuno Fischer e il manoscritto inedito di Kant. — L. Feri, L'idea della personalità nella psicologia moderna. — Deciò Cortesi, Ars Nova. — T. Mamiani, Della pena capitale. — Notizie. — Bibliografia: I. C.

Cantoni. — II. H. Spencer. — III. A. Chiapelli. — IV. F. Aguglix. — V. R. Federici. — VI. P. Vico. — VII. C. Cadorna. — VIII. E. Latino. — IX. Th. Ribot. — X. Max Nordau. — Periodici di filosofia. — Recenti publicazioni.

Rivista di Filosofia Scientifica diretta da E Morselli, R. Ardigo, G. Boccardo, G. Canestrini, G. Sergi, Redattore: G. Buccola. Torino, Milano, fratelli Dumolard 1884. Vol. IV. Nro. 3. Cesca Giovanni, La Filosofia scientifia. — Merto Pietro, Gli studi delle lingue. — Pompei Marino, La materia considerata come forma d'energia. — De-Bella Antonino, Il diritto e la sua scienza. — Note Critiche: Battaglia Bruno, L'organizzazione economica in rapporto alla genesi della delinquenza. — Sergi Giuseppe, La filosofia dell' evoluzione nell' Università Giaponese. — Rivista sintetica, Puglia Ferdinando, La morale ed il diritto nel naturalismo. — Rivista analitica. — Federici, R., Le leggi del progresso: Vol. II., le deduzioni dei fenomeni naturali. — Camerano L. Ricerche, Intorno alla distribuzione dei colori mel regno animale. — Rivista Bibliografica. — Opere di Cimbali, Chambers, Galton, Sully, Hack, Guyau, Carlier, Cesca. — Rivista dei Periodici, Periodici italiani, Periodici francesi.

La Nuova Scienza. Rivista dell' Istruzione Superiore dell' avv. Prof. Enrico Caporali. Todi 1884. Anno I. Fascicolo IV. Ottobre — Novembre — Dicembre. Interesse degli Scienziati per la nostra Rivista. — L'Odierno pensiero Italiano. — La formola pitagorica della cosmica evoluzione. — L'evoluzione anticlericale Anglosassone. — Note filosofiche delle singole scienze. — Notizie Bibliografiche. — Varietà. — Indice generale del primo volume.

Miscellen.

An Stelle des nach Halle abgegangenen Professors Stumpf ist Dr. Friedrich Jodl, bisher Privatdocent an der Universität zu München, zum ordentlichen Professor der Philosophie an die deutsche Universität zu Prag berufen worden und wird sein neues Amt am 1. October d. J. antreten.

Der bisherige Privatdocent der Philosophie Dr. Natorp in Marburg ist zum ausserordentlichen Professor an der dortigen Universität ernannt worden.

Druck von P. Neusser in Bonn.

In meinem Verlag ist soeben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Grundriss der Philosophie.

Von

Dr. J. L. A. Koch,

Director der K. W. Staats-Irrenanstalt Zwiefalten.

Zweite, erweiterte und durchgesehene Auflage.

15½ Bogen gr. 8° in eleganter Ausstattung.

Preis geheftet Mk. 5.

Göppingen, 15. April 1885. **Erwin Herwig.**

Verlag von Ferdinand Enke in Stuttgart.

Soeben ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Ludwig Feuerbach.

Von **C. N. Starcke.**

Dr. phil.

gr. 8. geh. Preis M. 9. —.

Im Selbstverlag des Verfassers (Debit von Metzler, Stuttgart) ist erschienen und durch jede Buchhandlung, auch zur Ansicht, zu beziehen:

Das Sein und das Werden

von

Heinrich Friedrich Theodor Beyda.

187 S. 8°. In Druck geh. M. 3. 60.

Georg Weiss, Verlag in Heidelberg.

Berkeley's

Abhandlung über die Principien

der

menschlichen Erkenntniss.

Ins Deutsche übersetzt und mit erläuternden und prüfenden Anmerkungen versehen von

Dr. Fr. Ueberweg.

2. Auflage. Preis 1 Mark.

Zur 200jährigen Gedächtnissfeier Berkeley's, geboren am 12. März 1685, empfohlen.

Giordano Bruno.

Von der Ursache, dem Princip und dem Einen.

Aus dem Italienischen übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen versehen von

Adolf Lasson.

Preis 1 Mark.

Buchdruckerei von F. Nanson in Worms.

Philosophische Monatshefte.

Unter Mitwirkung

von

Dr. F. Ascherson,

Custos an der Universitätsbibliothek zu Berlin,

sowie mehrerer namhaften Fachgelehrten

edigirt und herausgegeben

von

C. Schaarschmidt.

(BODL. LIBR.)

XXI. Band.

VIII. Heft.

HEIDELBERG.

Verlag von Georg Weiss.

1885.

FOREIGN
BODL:LIBR
PERIODICALS

Schopenhauer und Goethe.

Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Schopenhauer'schen Philosophie.

Von Dr. A. Harpf.

Die Abhängigkeit Schopenhauers, so nachrücklich dieser Philosoph selbst auch seine Originalität betont, ist, was besonders seine grösseren Vorgänger Plato und Kant anlangt, für Jedermann leicht ersichtlich. Hat doch Schopenhauer selbst bei keiner Gelegenheit versäumt auf diese seine „Vorläufer" direct zu verweisen. Weniger deutlich und aus den Werken Schopenhauer's weniger klar ersichtlich, aber darum nicht minder feststehend, ist der Einfluss, den die herrschenden Geister jener Entwickelungsphase der deutschen Philosophie, in welche Schopenhauer's Lehrjahre fallen, ausgeübt haben. Fichte, Schelling, Hegel, die drei modernen Sophisten, wie sie Schopenhauer zu nennen liebt, sind für die Entwickelung der Schopenhauer'schen Philosophie um so weniger gering anzuschlagen, als bekanntlich die beiden ersten den Keimgedanken derselben, die Priorität des Willens vor dem Intellect bereits klar formulirt und anerkannt haben, wenn sie die Consequenzen dieses Gedankens auch nicht systematisch verfolgten, wie ihr jüngerer Zeitgenosse. Schopenhauer selbst, obwohl er alle Philosophie jener drei durchwegs für Null und Nichts, für „reine Windbeutelei" erklärt, konnte in seinem höheren Alter, als er ausgebreitete Literaturkenntniss erworben hatte, nicht umhin auf die Analogie seines Grundgedankens mit zahlreichen Einfällen Fichte's, Schelling's und der zeitgenössischen Naturphilosophen überhaupt ausdrücklich Bezug zu nehmen; aber er hat der unläugbaren Thatsache gegenüber, dass jene seinen Gedanken zweifellos bereits antecipirt haben, nichts anderes, als die Betheuerung hinzustellen, dass es „ein

blosser Vorspuk seiner Lehre" war [1]), was Jene vorbrachten. So fest nun die erwähnten Bezüge der Philosophie Schopenhauer's zu den Lehren älterer sowohl, als gleichzeitiger Denker stehen, und so vielfach und durchgreifend dieselben in der bereits mächtig angeschwollenen Schopenhauerliteratur [2]) beleuchtet worden sind, ebenso vollständig scheint der zweifellose Einfluss der Gedankenrichtung eines Mannes vergessen oder verkannt zu werden, der nicht nur durch seine Werke, sondern gewiss mehr noch durch persönlichen Umgang und mündliche Belehrung einen für Schopenhauer's Gedankenrichtung massgebenden und von diesem selbst ausdrücklich anerkannten Einfluss genommen. Dass dieser Einfluss auf den modernen Philosophen bisher nicht gewürdigt wurde, scheint mir um so auffälliger, als Schopenhauer, vor dessen leidiger Schmähsucht nicht einmal ein Kant, der andererseits doch so anerkannte Vorarbeiter sicher war, durchwegs nur mit der grössten Ehrerbietung selbst dann noch von seinem Lehrer, dem Denker- und Dichter-Fürsten Goethe spricht, wenn er sich, wie diess vor Allem in der Farbenlehre geschieht, mit den Lehren des Meisters in theilweisem Gegensatze befindet. Freilich ist dieses Ausserachtlassen des Goethe'schen Einflusses andererseits wieder um so begreiflicher, wenn man erwägt, wie wenige eigentliche Kenner Goethe'schen Denkens es in der Legion der „Goetheforscher" auch heute noch gibt. Die rari nantes selbst aber stehen der eigentlichen Philosophie wieder viel zu fern, um den Spuren Goethe's mitten in den breiten Strom der Modephilosophie des neunzehnten Jahrhunderts zu folgen.

Die Einwirkung ursprünglich Goethe'scher Ideen auf Schopenhauer's Gedankenkreise lässt sich erschöpfend auf zwei Wegen verfolgen. Einmal werden aus Schopenhauer's Weltanschauung direct jene Bestandtheile losgelöst, welche sich ihrer ganzen Natur nach als Goethe'sches Eigenthum verrathen. Von Schopenhauer's Werken ist hiebei nur die „Vierfache

1) Schopenhauer, S. W. V, S. 144. Schopenhauer wird hier und im Folgenden stets nach der Frauenstädtischen Ausgabe der Sämmtlichen Werke citirt.

2) Vgl. „Die Schopenhauer-Literatur" von Ferd. Laban. Leipzig, 1880.

Wurzel" bei Seite zu lassen, weil diese erkenntnisstheoretische Abhandlung sowohl zeitlich, als inhaltlich Goethe'scher Einwirkung fern steht.

Dann müssen in Goethe's Werken die Keime zu Schopenhauer's vollwüchsigen Gedankengebilden aufgezeigt werden. Im Folgenden werden beide Wege betreten, jedoch nur mit Beschränkung auf die rein philosophischen Elemente in den Weltanschauungen beider Denker, denn der Nachweis einer bestimmenden Einwirkung Goethe's auf Schopenhauer ist in diesem Betrachte nicht nur von bedeutendster Tragweite, sondern überhaupt einzig einer eingehenden Untersuchung und Klarlegung bedürftig. Was nämlich die Ausführung der Principien nach speciellen Richtungen, die Anwendung und consequente Durchführung der Grundideen und Methoden z. B. in der Farbenlehre anlangt, so ist die Abhängigkeit Schopenhauer's von Goethe dem Leser der Schriften beider Männer so klarliegend und durch diese Schriften selbst gegeben, dass jeder Versuch diese Abhängigkeit erst darzulegen ein vermessenes Unternehmen scheinen muss, weil sich der Autor eines solchen Versuches wird vermessen müssen, diese Dinge klarer und schöner darstellen zu wollen, als sie bei Goethe und Schopenhauer selbst zu finden sind. Dementgegen bescheide ich mich auf das Gebiet der Principien und Methoden, wo die Ausbeute besonders bei Goethe, dessen Dunkelheit in diesen Dingen bereits zu vielfachem Streite führte, nicht so leicht ist, und wo auch in sachlicher Hinsicht mancher Gewinn selbst für die Principien der Naturanschauung unserer Tage noch zu ernten sein dürfte.

I.

Ich finde in Schopenhauers Werken keine Darlegung, welche das Wesen und die Grundzüge der Schopenhauer'schen Philosophie in kürzeren Worten und zugleich bestimmter und genauer formulirt, als dies im §. 14 der „Fragmente zur Geschichte der Philosophie" betitelt: „Einige Bemerkungen über meine eigene Philosophie" [1]) geschieht.

1) Schopenhauer, S. W. V, S. 140.

keit das Wort des Räthsels, das sie dem Verstande stellen, und welches dieser für sich, wie Kant ihm nachweist, nimmer zu lösen vermag. In allen seinen Forschungen hatte Goethe immer und überall nur auf anschauliche Erkenntniss gedrungen, sie allein gab ihm die letzten, obersten Erkenntnisse und er warnt geradezu vor einer begrifflichen Verarbeitung der Wahrnehmungsdaten, weil dadurch dem Irrthum Thür und Thor geöffnet werde. Wir sahen auch Schopenhauer die Quelle des Irrthums aller transcendenten Systeme darin suchen, dass sie sämmtlich auf begriffliche und nicht wie seine eigene Philosophie auf rein anschauliche Erkenntniss gestützt seien. Hat die Kant'sche Kritik den transcendenten Dogmatismus beseitigt, ohne jedoch etwas an die leere Stelle zu setzen, so unternimmt es Schopenhauer mit seinem immanenten Dogmatismus die Lücke zu füllen. An diesem positiven Bestandtheil der Philosophie Schopenhauer's aber hat Goethe's Denkrichtung den bedeutendsten Antheil, während auf Kant's Einfluss vor allem andern die negativen, rein kritischen Bestandtheile derselben zurückgehen.

Schon einmal habe ich bei Gelegenheit einer Erörterung der Principien Goethe'scher Denkweise auf Goethe's methodologischen Aufsatz: „Der Versuch als Vermittler von Object und Subject" als auf diejenige Quelle hingewiesen, aus welcher Goethe's Forschungsmethode am reinsten zu schöpfen ist. Dieser Aufsatz enthält denn auch die Anknüpfungspunkte am deutlichsten, welche Schopenhauer's oben dargelegte Methode als Product der Goethe'schen Denkrichtung kennzeichnen. Nachdem Goethe den Versuch, der uns doch nur die anschauliche Erfahrung und in ihr die Erscheinung des Dinges, das Phänomen gibt, als das wichtigste Werkzeug zur Naturerkenntniss bezeichnet hat, warnt er ausdrücklich vor rein begrifflicher Verarbeitung der Phänomene, die wir wohl isolirt zu beobachten, aber gleichwohl nicht als dem Wesen nach isolirt zu betrachten haben [1]). Auf die Frage aber, wie wir dann, da ja Begriffsverbindung auszuschliessen ist, die iso-

1) Goethe, Werke ed. Hempel Bd. XXXIV, S. 80. Vergl. hiezu meinen Aufsatz; „Goethe's Erkenntnissprincip" S. 29 ff. (Philos. Monatshefte, Jg. 1883, I, II.)

lirt beobachteten Phänomene, die zweifellos zusammengehörigen einzelnen Begebenheiten in der Erkenntniss richtig zu verknüpfen vermögen, gibt sich Goethe folgende Antwort: „Wir werden finden, dass diejenigen am meisten geleistet haben, welche nicht ablassen, alle Seiten und Modificationen einer einzigen Erfahrung nach aller Möglichkeit durchzuforschen und durchzuarbeiten."

Auch Schopenhauer weiss, dass die Phänomene unter sich, und real genommen, zweifellos verbunden sind, den Zusammenhang aber findet auch er nicht in apriorischer Begriffsconstruction, sondern nur durch successive Erweiterung der anschaulichen Erkenntniss. Er ist gewiss diesen Zusamhang früher oder später aufdecken zu können; vergleicht er doch seine gesammte Weltanschauung mit einem Gebäude, dessen Zusammenhang sicher ist, der aber erst erscheint, sobald wir um das Gebäude herumgekommen sind [1]), d. h. sobald wir den Zusammenhang selbst der isolirt beobachteten Theile wahrgenommen haben. Dies heisst doch wohl, man müsse vor Allem die Erfahrung mehren, oder um mit Goethe zu reden, man muss um im Erfassen der Verbindungen, der Phänomene sicher zu sein, diese selbst und speciell in der Naturforschung die darauf bezüglichen Versuche früher möglichst „vermannigfaltigen", um so die Verbindung selbst in der Anschauung zu erhalten, ehe man sie begrifflich zu formuliren sucht. Die begriffliche Fixirung ist also nur das Endresultat, nie aber ein Mittel zur Forschung selbst. Goethe sagt hierüber: „Da Alles in der Natur, besonders aber die allgemeinen Kräfte und Elemente in einer ewigen Wirkung und Gegenwirkung sind, so kann man von einem jeden Phänomen sagen, dass es mit unzähligen anderen in Verbindung stehe, wie wir von einem frei schwebenden Punkte sagen, dass er seine Strahlen nach allen Seiten aussende. Haben wir also einen . . . Versuch gefasst, eine . . . Erfahrung gemacht, so können wir nicht sorgfältig genug untersuchen, was unmittelbar an ihn grenzt, was zunächst **auf** ihn folgt. Dieses ist es worauf wir mehr zu sehen haben, als auf das, was sich auf

1) Schopenhauer, S. W. V, S. 142.

ihn bezieht[1])", d. h. was aus ihm folgt ist weniger wichtig, als was zeitlich nachfolgt. Gerade dies Hervorheben der rein zeitlichen Aufeinanderfolge ist für Goethe's rein sinnliche Forschungsmethode, wie vor Allem die Anwendung derselben in der Farbenlehre zeigt, charakteristisch. Auch Schopenhauer hat es, wie wir sahen, ausdrücklich für seine Methode erklärt, dasselbe Object successive von verschiedenen Seiten zn betrachten, und was that Goethe anders, als er in seinen optischen Versuchen eine Reihe von Experimenten anstellte, die sich unmittelbar an einander reihen. Bei Goethe müssen die Erfahrungen selbst einander nach und nach berichtigen, gerade so wie Schopenhauer seine Erkenntnisse unter beständiger Controle der Erfahrung schöpft; daher sind sie beide von vornherein überzeugt, dass sich in ein also erfahrungsgemäss feststehendes System des Wissens jede nachfolgende Erfahrung werde zwanglos fügen lassen, wenn sie auch beim ersten Anblicke mit anderen Erfahrungen unvereinbar scheint[2]).

Während aber Goethe sich in seinen Forschungen auf bestimmte Reihen von Phänomenen beschränkt, ist es Schopenhauer's weiterreichendes Streben, die reale Welt in allen ihren Phänomenen zu betrachten und zu ergründen. Goethe allein bleibt als consequenter Relativist, wie ich bei einem frühern Anlasse zeigte, bei der einfachsten Erscheinung als dem letzten Erkennbaren stehen[3]), Schopenhauer sucht in der Erscheinung selbst noch das Wesen des Seins intuitiv zu erfassen. Wie Schopenhauer hat aber auch Goethe schon das Bewusstsein, die subjective Seite im Erkenntnissprocesse stets mitberücksichtigt, denn erst so ward seine Erkenntnissmethode eine consequent relativistische.

Nachdem Goethe in dem angezogenen Aufsatze über den Versuch die „Vermannigfaltigung eines jeden einzelnen Versuches als die eigentliche Pflicht des Naturforschers" hervorgehoben hat, fährt er mit Bezug auf seine Specialforschungen im Gebiete der Farbenlehre fort: „Ich habe in den zwei

1) Goethe, a. a. O. S. 80.

2) Schopenhauer, a. a. O.

3) Goethe's Erkenntnissprincip, (Philos. Monatsh. 1883.) S. 35.

ersten Stücken meiner optischen Beiträge eine solche Reihe von Versuchen aufzustellen gesucht, die zunächst an einander grenzen und sich unmittelbar berühren, ja wenn man sie alle genau kennt und übersieht gleichsam nur einen Versuch ausmachen, nur eine Erfahrung unter den mannigfaltigsten Ansichten darstellen." Abstracter, mit Schopenhauer's Worten ausgedrückt, sollen diese Erfahrungen „eben die Uebereinstimmung der Realität mit sich selbst geben." Dass auch Goethe stets auf diese Uebereinstimmung hinarbeitet, zeigen seine Darlegungen über „die Erfahrungen höherer Art," die das einzige Ziel seines Forschens sind. Er sagt hierüber: „Eine solche Erfahrung, die aus mehreren anderen besteht, ist offenbar von einer höhern Art. Sie stellt die Formel vor, unter welcher unzählige einzelne Rechnungsexempel ausgedrückt werden." „Auf solche Erfahrungen der höhern Art loszuarbeiten, halte ich für die höchste Pflicht des Naturforschers und dahin weist uns das Exempel der vorzüglichsten Männer [1])." — Ganz dieselbe Methode hat Schopenhauer angewendet, um zu seinen obersten Sätzen zu gelangen; ja der Satz „die Welt ist Wille" ist selbst nichts anderes als die höchste Erfahrung, die alle anderen umfasst, sie ist die Formel, die alle einzelnen Erscheinungen in sich vereinen soll, welche sich zu ihr wie „Rechenexempel" verhalten. Dass dieser oberste Grundsatz der Schopenhauer'schen Philosophie wesentlich nur ein Erfahrungssatz ist und sein soll, geht aber am deutlichsten aus der rein empirischen Begründung hervor, welche Schopenhauer nach Erlangung umfassenderer Kenntnisse aus der modernen Physiologie und Pathologie, der vergleichenden Anatomie, der Pflanzenphysiologie und besonders der physischen Astronomie in seiner Abhandlung „Ueber den Willen in der Natur [2])" zu seinem Hauptgedanken nachträglich erst beigebracht hat. Aber schon die dogmatische erste Darlegung dieses Hauptgedankens im zweiten Buche der „Welt als Wille [3])" zeigt denselben als erfahrungsmässig gewonnen, wenn er den Willen als das, „dem als Individuum erscheinenden

1) Goethe, a. a. O. (Hempel, XXXIV) S. 81.

2) Schopenhauer, S. W. IV, S. 9, 34, 59, 80, ff.

3) Schopenhauer, S. W. II. Zweites Buch. Welt als Wille. §. 18.

Subject des Erkennens unmittelbar gegebene Wort des Räthsels" einführt, ihn als jenes „Jedem unmittelbar Bekannte" bezeichnet und demgemäss das Wesen des Willens aus dem empirisch gegebenen „Willensakt" und der damit gleichfalls rein empirisch gegebenen „Aktion des Leibes" herleitet[1]).

„Die Welt ist Wille," diese oberste aller Erfahrungen ist für Schopenhauer ebenso selbstevident, als es für Goethe in der Farbenlehre seine gleichfalls rein sinnlich gewonnenen Erfahrungen der höhern Art waren. Worin Schopenhauer hiebei dennoch über Goethe, der hierin bloss sein methodologischer Ausgangspunkt war, hinausgeht, ist zum Theil bereits angedeutet worden und wird später noch eingehender zu erörtern sein. Folgen wir zunächst Goethen in seinen Darlegungen über den Erkenntnisswerth seiner Erfahrungen höherer Art: „Diese lassen sich durch kurze und fassliche Sätze aussprechen, neben einander stellen, und wie sie nach und nach ausgebildet werden, können sie geordnet und in ein solches Verhältniss gebracht werden, dass sie, so gut als mathematische Sätze entweder einzeln oder zusammen genommen unerschütterlich stehen[2])." Diese letztere erkenntnisstheoretische Ansicht Goethe's, wonach die rein anschauliche Erkenntniss dieselbe Evidenz hat, wie mathematische Urtheile nur immer haben können und die eigentlich nur aus seiner ganzen Forschungsweise folgt, in der auf „Trennen und Zählen," die wie er selbst sagt „nicht in seiner Natur lagen" [3]) von vornherein verzichtet wird, dieselbe Abneigung gegen die mathematische Methode, sofern diese lediglich vom Satze des Widerspruchs geleitet ist, zeigt sich bei Schopenhauer, wo sie gleichfalls im engsten Zusammenhange mit seiner gesammten Erkenntnissweise steht.

Ja Schopenhauer geht hierin unabhängig von Goethe noch weiter. Stellt dieser, wie wir sahen, die syllogistische

---

1) Schopenhauer, S. W. II, S. 119.

2) Goethe, a. a. O. S. 82.

3) Goethe, Naturwissenschaftliche Schriften, Bd. I, herausg. v. Rudolf Steiner (Kürschner's deutsche National-Litteratur, Goethe's Werke, Bd. XXXIII), S. 70 „Geschichte meines botanischen Studiums".

Erkenntnissmethode als gleichwerthig neben die unmittelbar anschauliche, so hat Schopenhauer geradezu den Vorschlag gemacht an Stelle der „logischen Behandlung der Mathematik", die er „eine unnütze Vorsicht, eine Krücke für gesunde Beine" nennt, die anschauliche Methode zu setzen[1]). Schopenhauer begründet dies so: „Wir können mit Sicherheit bebaupten, dass, was bei der Anschauung einer Figur sich uns als nothwendig ankündigt, nicht aus der auf dem Papiere vielleicht sehr mangelhaft gezeichneten Figur kommt, auch nicht aus dem abstracten Begriff, den wir dabei denken, sondern unmittelbar aus der a priori bewussten Form aller Erkenntniss. Diese ist überall der Satz vom Grunde: hier ist sie als Form der Anschauung, d. i. Raum, Satz vom Grunde des Seins, dessen Evidenz und Gültigkeit aber ist ebenso gross und unmittelbar, wie die vom Satz des Erkenntnissgrundes, d. i. die logische Gewissheit. Wir brauchen und dürfen also nicht um bloss der letzteren zu trauen, das eigentliche Gebiet der Mathematik verlassen, um sie auf einem, ihr ganz fremden, dem der Begriffe zu beglaubigen." Nachdem der Philosoph diese Ansicht an dem Beispiele des bekannten anschaulichen Beweises des pythagoreischen Lehrsatzes erläutert hat, fasst er seine Vorschläge also zusammen: „Es ist überhaupt die analytische Methode, welche ich für den Vortrag der Mathematik wünsche, statt der synthetischen, welche Euklides gebraucht hat." Was Schopenhauer von der Mathematik wünscht hat er in seiner Philosophie ganz allgemein bethätigt, fasst er doch in dem eingangs angezogenen §. 14 der „Fragmente zur Geschichte der Philosophie" das über seine eigene Lehre „Gesagte in den Satz zusammen, dass seine Philosophie auf dem analytischen, nicht auf dem synthetischen Wege entstanden und dargestellt ist[2])", welcher letztere einzig jeder Wissenschaft aus blossen Begriffen eigen ist. Um aber in Sonderheit „die Methode der Mathematik zu verbessern," schlägt Schopenhauer vor, „dass man das Vorurtheil aufgebe, die bewiesene

1) Schopenhauer, S. W. II, S. 86.

2) Schopenhauer, S. W. V, S. 142. Denselben Gegensatz hat Goethe genau so präcisirt. Vgl. Goethe, N. S. ed. Steiner, I, S. 387.

Wahrheit habe irgend einen Vorzug vor der anschaulich erkannten, oder die logische, auf dem Satz vom Widerspruch beruhende, vor der metaphysischen, welche unmittelbar evident ist und zu der auch die reine Anschauung des Raumes gehört [1])."

Ist, wie aus diesen Aeusserungen hervorgeht, Schopenhauer sonach zu seinen Ansichten über die der Mathematik angemessene Methode in Folge der Kant'schen Lehre von der Anschaulichkeit des Raumes und der Zeit gelangt, so wurden doch gerade die auf die Mathematik bezüglichen Consequenzen Schopenhauer's zum Anknüpfungspunkte für die Einwirkung Goethe's auf den Philosophen, wie am besten aus der Thatsache erhellt, dass sich Goethe zu dem jungen Schopenhauer gerade durch die wesentlich den späteren Anschauungen gleichgeartete Erörterung über Geometrie „hingezogen fühlte," welche das Kapitel „vom Seinsgrund" in der „Vierfachen Wurzel" enthält [2]). Goethe hatte diese Abhandlung gelesen und fühlte in derselben mit dem Instinkte des Genies das Walten eines congenialen Geistes. Er führte den Philosophen von da an durch persönliche Belehrung in die Farbenlehre ein und liess ihn damit, wie Gwinner richtig erkannt hat, „den zunächst nothwendigen Schritt thun, der ihm mit Berkeley's und Kant's Hülfe seine eigenthümliche Erkenntnisstheorie erschliessen sollte [3])." Schopenhauer hatte eben schon in der Vierfachen Wurzel für Mathematik und Geometrie, um mit Goethe zu reden, nichts anderes gefordert, als was dieser im Bereiche der Naturerkenntniss unter seinen Erfahrungen der höhern Art verstand. Die Selbstevidenz der Anschauung, nicht erst jene, die sich im Bereiche der Begriffe eine späte Gewissheit holt, ist ihm auch in der Mathematik das Kriterium der Erkenntniss, und diese von Kant beeinflusste Praedisposition seines Geistes machte ihn erst empfänglich für Goethe's verwandte Richtung. Von den geometrischen Beweisen, wie sie Schopenhauer schon in der Vierfachen Wurzel fordert, gilt,

1) Schopenhauer, S. W. II, S. 87.
2) Schopenhauer, S. W. I, S. 130 ff.
3) W. Gwinner, Schopenhauer's Leben. II. Aufl. S. 189.

wenn sie durchgeführt sind, genau dasselbe, was Goethe von seinen experimentellen sagt: „Die Elemente der Erfahrungen der höhern Art, welches viele einzelne Versuche — bei Schopenhauer einzelne Raumanschauungen — sind, können von Jedem untersucht und geprüft werden und es ist nicht schwer zu beurtheilen, ob die vielen einzelnen Theile, — in Schopenhauer's Geometrie, die vielen einzelnen Anschauungen — durch einen allgemeinen Satz ausgesprochen werden können, denn hier findet keine Willkür statt [1])."

Aber auch den Gegensatz der Methoden, den wir Schopenhauer mit klaren Strichen bezeichnen sahen, ist schon von Goethe in ähnlicher Weise erörtert worden: „Bei der andern Methode aber, wo wir irgend etwas, das wir behaupten, durch isolirte Versuche gleichsam als durch Argumente beweisen wollen, — (wie solche in der Mathematik den aufgestellten Lehrsatz erweisen), — wird das Urtheil öfters nur erschlichen, wenn es nicht gar in Zweifel stehen bleibt. Hat man aber eine Reihe der Erfahrungen der höhern Art zusammengebracht, so übe sich alsdann der Verstand, die Einbildungskraft, der Witz an denselben, wie sie nur mögen; es wird nicht schädlich, ja es wird nützlich sein. Jene erste Arbeit kann nicht sorgfältig, emsig, streng, ja pedantisch genug vorgenommen werden, denn sie wird für Welt und Nachwelt unternommen. Aber diese Materialien müssen in Reihen geordnet und niedergelegt sein, nicht auf eine hypothetische Weise zusammengestellt, nicht zu einer systematischen Form verwendet [2])."

Nach allem Bisherigen gilt in gleichem Maasse von Goethe, was Schopenhauer von sich selbst sagt: „Als den eigenthümlichen Charakter meines Philosophirens darf ich anführen, dass ich überall den Dingen auf den Grund zu kommen suche, indem ich nicht ablasse, sie bis auf das **letzte real Gegebene** zu verfolgen, dies geschieht vermöge eines natürlichen Hanges, der es mir fast unmöglich macht, mich bei irgend noch allgemeiner und abstrakter, daher noch unbe-

1) Goethe, Hempel'sche Ausgabe, XXXIV, S. 82.
2) Goethe, a. a. O. S. 82.

stimmter Erkenntniss, bei blossen Begriffen, geschweige bei Worten zu beruhigen, sondern mich weiter treibt, bis ich die letzte Grundlage aller Begriffe und Sätze, die allemal **anschaulich** ist, nackt vor mir habe, welche ich dann entweder als **Urphänomen** stehen lassen muss, wo möglich aber sie noch in ihre Elemente auflöse[1])." — Diese Selbstcharakteristik Schopenhauer's zeigt eine genaue Uebereinstimmung mit Angaben, die Goethe über das Ziel seines eigenen Forschens gemacht hat. Goethe sucht, wie er in der Einleitung zur Farbenlehre sagt: „Die Phänomene bis auf ihren Urquell zu verfolgen, bis dorthin, wo sie bloss erscheinen und sind," mit einem Worte bis zu Schopenhauer's »allemal anschaulicher Grundlage,« wo sich nichts weiter an ihnen erklären lässt[2])."

Goethe bleibt bei den „Grundphänomenen" stehen, wie denn auch seine „Urpflanze", sein „Pflanzen- und Thier-Typus", seine „Idee des Thieres" nichts anderes sind als „Urphänome" im Sinne Schopenhauer's, der übrigens dieses Wort selbst sammt dem damit bezeichneten Begriffe bei Goethe bereits vorfand. Goethe sagt von demselben: „Das unmittelbare Gewahrwerden der Urphänomene versetzt uns in eine Art von Angst, wir fühlen unsere Unzulänglichkeit; nur durch das ewige Spiel der Empirie belebt, erfreuen sie uns[3])". Der Magnet z. B. ist ihm „ein Urphänomen, das man nur aussprechen darf, um es erklärt zu haben, dadurch wird es denn auch ein Symbol für alles Uebrige, wofür wir keine Worte noch Namen zu suchen brauchen". (790).

Aber nur für Goethe allein ist es bei aller Uebereinstimmung seiner und der Schopenhauer'schen Denkart „das Höchste zu begreifen, dass alles Factische schon Theorie ist." Beiden offenbart wohl, um mit Goethe zu reden, „die Bläue des Himmels zugleich das Grundgesetz der Chromatik," aber nur Goethe allein „suchte nichts mehr hinter den Phänomenen,

1) Schopenhauer, S. W. V, S. 142.

2) Goethe, Hempel'sche Ausgabe, XXXV, S. 87.

3) Goethe, Sprüche in Prosa, ed. Hempel Bd. XIX. Nr. 789, 790, dazu 1049: „Von den Urphänomenen, wenn sie unsern Sinnen enthüllt erscheinen", etc. Dazu vgl. Goethe's Briefwechsel mit Jacobi, I, 25. Gespräche mit Eckermann, II, 47. (1829.)

denn diese selbst sind für ihn die Lehre [1])." Wohl ist Goethe's Dogmatismus ein im selben Sinne immanenter, wie derjenige Schopenhauer's, aber nur Goethe ging über die gegebene thatsächliche Wirklichkeit der Erscheinung mit seinem „gegenständlichen Denken" nie hinaus, wenn er sie in ihrem Grunde erfassen wollte, während Schopenhauer allerdings den Schlüssel zur objectiven Welt nicht in dieser selbst, sondern im Subjecte zu finden glaubte, wobei er nur so weit von Goethe geleitet wurde, als er sich auch hier nicht vom Boden der Erfahrung, die ihm hier der innere Sinn vermittelte, entfernt hat. Von beiden aber gilt wieder was Schopenhauer von dem bewussten Gegensatze betont, in den sich ihre Denkweise zur gesammten zeitgenössischen Philosophie gestellt hat, die stets das rein begriffliche Erkennen obenanstellte. Die Methode ist beiden Denkern zweifellos gemeinsam. Nur die Anwendung derselben und die Schätzung des Gewonnenen ist je nach ihrer Geistesnatur verschieden. Goethe glaubte in seinem Urphänomen etwas zu besitzen, das an Erkenntnisswerth einer rein objectiven Wirklichkeit gleichkam, wenn er auch nie den subjectiven Antheil in Erkenntniss und Anschauung zu betonen vergass. Schopenhauer aber hat von der idealistischen Deutung der Kantischen Philosophie geleitet, nur im Subjecte das wahrhaft Reale, so weit es erkennbar ist, zu finden geglaubt. Hier erst, also abseits von dem eigentlichen Gebiete der Methode beginnen sich die Wege beider Denker zu trennen. Goethe hat selbst dieses Auseinandergehen ihrer beiderseitigen Anschauungen klar in dem Einwurfe formulirt, den er gegen Schopenhauer's idealistische Umdeutung seiner Lehren vom Wesen des Lichts machte: „Was, rief Goethe, das Licht sollte nur da sein, insofern Sie es sehen? Nein, Sie wären nicht da, wenn das Licht Sie nicht sähe [2])."

Ursachen des Phänomens sind eben für Goethe zunächst das objectiv gegebene Licht, dann aber auch das sonnenhafte Auge, denn

„Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Wie könnten wir das Licht erblicken [3])?"

1) Goethe, Spr. i. Pr. a. a. O. Nr. 916.

2) Frauenstädt, Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn. S. 222.

3) Goethe, Einleitung zur Farbenlehre. Hempel, XXXV, 84.

Schopenhauer's Idealismus jedoch sucht das Wesen des Lichts lediglich aus und in dem subjectiven Auge, daher seine Farbenlehre rein physiologisch ist, während Goethe zwar auch die physiologischen Farben obenanstellt, daneben aber auch physische und chemische Farben unterscheidet und seinen subjectiven Versuchen rein objective beigegeben sind.

Hiemit aber gerathen wir von dem formalen Gebiete auf das der inhaltlich wichtigen Lehren über die Principien nicht sowohl der Naturerkenntniss, als vielmehr des Naturgeschehens und des Werdens der Phänomene selbst. Aber auch hier hat Goethe trotz der angedeuteten Verschiedenheit in Auffassung und Erklärung des Angeschauten mit vielen fruchtbringenden Gedanken auf Schopenhauer eingewirkt. Im folgenden Abschnitte soll versucht werden, diesen Einfluss Goethe's auf die rein inhaltlichen Principien der Schopenhauer'schen Philosophie, also vor allem auf die Metaphysik Schopenhauer's klar zu legen. Wir ziehen es bei Behandlung dieser Frage vor, zunächst von Goethe's Leistungen auszugehen, weil wir einerseits die hieher gehörigen Grundgedanken Schopenhauer's als zu bekannt voraussetzen dürfen, um eine vorgängige Darlegung in's Einzelne zu benöthigen, und weil andererseits gerade Goethe's unzusammenhängende Gedankengebilde dieses Gebietes einer um so genaueren Darstellung bedürfen, als Goethe hier vielfach widerspruchsvoll in seinen Ideen ist, und als wir uns nicht, wie dies auf dem formalen Gebiete der Fall war, auf eine eigene Vorarbeit berufen können.

II.

Wenn heute noch manchmal behauptet wird, Goethe habe mit seinen naturwissenschaftlichen Bestrebungen alle die Verwirrung verschuldet, welche die deutsche „Naturphilosophie", die sich allerdings mit Vorliebe an ihn lehnte, in die moderne Naturforschung nach Goethe gebracht hat, so beruht dies auf einer gänzlichen Verkennung des Wesentlichen in Goethe's Naturforschung. Hat Goethe auch selbst manche Naturphantasterei getrieben, zu der ihn die verzeihliche Begierde brachte, Vorgänge zu erklären, die bei dem damaligen Stande

der Wissenschaft einfach unerklärlich waren — ich erinnere nur an seinen Aufsatz: „Verstäubung, Verdunstung, Vertropfung", wo er den Brand im Korn und die Bildung des Antherenstaubes einfach aus demselben Principe erklärt; dasselbe thut er hinsichtlich des Honigtaus, des Pflanzenrusses bei Humulus lupulus und des Hopfenmehles [1]) — so ist er doch keineswegs der Urheber jener geistreichelnden Analogienspiele, die sich bloss in Begriffen, in lediglich gedanklichen Parallelismen bewegen. Vielmehr dringt Goethe auch dort, wo er irrt, stets auf die volle anschauliche Wirklichkeit, und sein Irrthum rührt in den eben bezeichneten Fällen vielleicht gerade daher, dass diese Wirklichkeit in ihren letzten für ihn erkennbaren Erscheinungsweisen selbst für ihn schon Theorie ist. In Goethe's wissenschaftlichen Arbeiten bildet nun zwar, wie ich in meiner Abhandlung über Goethe's Erkenntnissprincip gezeigt habe, das rein Formale und Methodische die in jeder Hinsicht wichtigere Seite, denn auf diesem Gebiete allein lässt sich strenge Einheitlichkeit aufweisen; dennoch aber hat Goethe auch die Frage nach dem Wesen, dem Was, — zwar nicht der Welt als Ganzes genommen, denn eine eigenthümliche Metaphysik konnte Goethe zufolge seiner sich nur auf die Erscheinung beschränkenden Forschungsweise überhaupt nicht ausbilden, — wohl aber einzelner in sich abgeschlossener Erscheinungsreihen in einer seinem Erkenntnissprincipe angemessenen Weise beantwortet. Vor Allem gehören hieher seine klaren und für die Wissenschaft selbst so bedeutungsvoll gewordenen Grundanschauungen über das Wesen organischer Naturproducte. Auch in der Morphologie geht Goethe's Streben stets nur dahin, die Erscheinung des einzelnen organischen Individuums auf die einfachere Total-Erscheinung der ganzen Gattung, die er Idee, Typus nennt, zurückzuführen. Ist ihm dieses gelungen, so ist sein Forschungstrieb befriedigt, er ist bei dem „Urphänomen" angelangt. Goethe leitet seine „Absicht" folgendermassen ein [2]): „Jedes Lebendige ist kein Einzelnes, sondern eine

1) Goethe, Naturw. Schr. Bd. I, ed. Steiner, S. 160, ff., 189, ff. (442, ff.), 447.

2) Goethe, a. a. O. S. 9: „Die Absicht (wird) eingeleitet".

Mehrheit; selbst insofern es uns als Individuum erscheint, bleibt es doch eine Versammlung von lebendigen, selbständigen Wesen, die der Idee, der Anlage nach gleich sind, in der Erscheinung aber gleich oder ähnlich, ungleich oder unähnlich werden können. Diese Wesen sind theils ursprünglich schon verbunden, theils finden und vereinigen sie sich. — Dass nun das, was der Idee nach gleich ist, in der Erfahrung entweder als gleich oder als ähnlich, ja sogar als völlig ungleich und unähnlich erscheinen kann, darin besteht eigentlich das bewegliche Leben der Natur." — — — „Ich fühlte bald die Nothwendigkeit, einen Typus aufzustellen, an welchem alle Säugethiere nach Uebereinstimmung und Verschiedenheit zu prüfen wären, und wie ich früher die Urpflanze aufgesucht, so trachtete ich, das Urthier zu finden, das heisst denn doch zuletzt den Begriff, die Idee des Thieres[1])". So hat denn Goethe im ersten Hefte zur Morphologie selbst jenen Ausdruck Schillers, den platonischen Terminus „Idee" zur Bezeichnung jener unmittelbar anschaulichen Elemente der Phänomene in der organischen Natur acceptirt, welcher uns direct zu Schopenhauer's völlig gleichgearteten Anschauungen über die Natur der Primitivformen der anschaulichen Welt und der Grundzüge der Erscheinung in sich abgeschlossener Individuen hinüberleitet.

Noch 1790, in welche Zeit wir mit Düntzer jene „Erste Bekanntschaft mit Schiller" setzen können[2]), über welche die Hefte zur Morphologie unter dem Titel „Glückliches Ereigniss" berichten, war Goethe „verdriesslich" geworden, als Schiller seinen Pflanzentypus „keine Erfahrung, sondern eine Idee" nannte. Er war eben befangen in der landläufigen Meinung, über den Terminus Idee, den der Sprachgebrauch der Franzosen und Engländer seiner ursprünglichen Bedeutung entkleidet hatte. Dieser anfänglichen Abneigung entgegen, erkennt Goethe später bei Redigirung der Hefte zur Morphologie, in deren erstem „der Inhalt" mit der oben gegebenen Er-

1) Goethe, N. S. ed. Steiner, I, S. 9—10 u. S. 15.

2) Düntzer, Goethe-Jahrbuch II, S. 171, ff., 182. — Goethe, ed. Hempel XXVII, 309, ff. N. S. ed. Steiner, I, S. 108, ff.

klärung „bevorwortet" wird[1]), ausdrücklich die Idealität des Typus an. Dass Goethe früher den Ausdruck Idee für seinen Typus, den er gleichwohl nach wie vor als reine Erfahrung anschaulicher Art gewinnt, zurückwies, ist zunächst der beste Beweis dafür, dass er die Grundzüge seiner Organik unabhängig und zumal ohne vorhergängige Kenntniss der wahren Bedeutung der platonischen Ideenlehre concipirt hat, in welcher sich der Terminus „Idee" — abgesehen von seiner weiteren metaphysischen Bedeutung — in derselben Weise für rein objective Urformen der anschaulichen Welt vorgebildet findet, wofür auch Goethe und nach ihm Schopenhauer ihn gebrauchen.

Eben wegen dieser inhaltlichen Uebereinstimmung konnte aber auch Schopenhauer, als er unter Idee eine Stufe der Objectivation des Willens verstand, direkt auf Plato, der hierin sein Vorgänger war, zurückweisen. Aber erst Schopenhauer konnte dies thun, weil der Grieche durch Schleiermacher's Arbeiten früher grössern Kreisen musste zugänglich gemacht werden, während doch bekanntlich noch Kant selbst eine sehr mangelhafte Kenntniss Plato's verräth. Empfänglich aber für den wahren Sinn der platonischen Ideenlehre ist Schopenhauer's Geist erst durch die Einwirkung der verwandten Goethe'schen Anschauungen geworden. Plato, Goethe und Schopenhauer legen gemeinschaftlich den Ideen durchaus objective, nicht rein intellectuale Existenz bei, wie dies Kant thut, aber nur die beiden eigentlichen Philosophen legen denselben auch eine metaphysische Bedeutung bei, indem sie dieselben als Urbilder der Erscheinungen, der Objectivationen ansprechen, während Goethe auch hier nichts hinter den Erscheinungen sucht, als deren einfachste Formen sie ihm genügen. — Aber nicht nur in sachlicher Hinsicht stimmt dabei dennoch Schopenhauer's Auffassung in ihren wesentlichsten und eigentlich maassgebenden Theilen mit Goethe's Lehre überein, sogar die directe Abweisung der gegentheiligen Anschauung, welche die Idee als ein rein subjectiv gültiges, auf dem Wege gedanklicher Abstraction gewonnenes Product des Intellects

1) Goethe, N. S. ed. Steiner, I, S. 15. Der Aufsatz: „Der Inhalt bevorwortet" erschien zuerst 1817.

ohne an sich und objectiv gültigen Gehalt erklärt, findet sich bei beiden Denkern übereinstimmend. Goethe glaubte die gegnerische Ansicht in dem Einwurfe Schiller's zu treffen, den er wie die beiden erwähnten Aufsätze: „Glückliches Ereigniss" und „Erste Bekanntschaft mit Schiller" übereinstimmend berichten, als „den Punkt bezeichnete, der beide trennte", — und auch Schopenhauer sagt ausdrücklich: „Kant's Missbrauch des Wortes Idee durch Unterschiebung einer neuen Bedeutung, welche am dünnen Faden des Nicht-Object-der-Erfahrungseins, die es mit Plato's Ideen, aber auch mit allen möglichen Chimären gemein hat, herbeigezogen wird, ist durchaus nicht zu rechtfertigen. — Ich habe das Wort immer in seiner alten, ursprünglichen, platonischen Bedeutung gebraucht, — nämlich im Sinne des lateinischen Wortes exemplar [1])."

So fasst aber schon Goethe die Idee als ein objectives Musterbild und Abbild, wenn er sagt: „Wollen wir also eine Morphologie einleiten, so dürfen wir nicht von Gestalt sprechen, sondern wenn wir das Wort brauchen, uns allenfalls dabei nur die Idee, den Begriff oder ein in der Erfahrung nur für den Augenblick Festgehaltenes denken; das Gebildete wird sogleich wieder umgebildet und wir haben uns, wenn wir einigermaassen zum lebendigen Anschauen der Natur gelangen wollen, selbst so beweglich und bildsam zu erhalten nach dem Beispiele, mit dem sie uns vorgeht [2])."

Es darf nicht irreführen, wenn Goethe, wie an der früher citirten Stelle, so auch hier, die Idee als einen Begriff bezeichnet; der Sinn, den er beiden Ausdrücken stets unterlegt, ist immer derselbe nur auf die anschauliche Natur Bezug nehmende, wie am besten aus obigem Zusatze hervorgeht, wo er den Begriff und die Idee geradezu als in der Erfahrung festgehalten, als von Fall zu Fall durch lebendiges Anschauen der Natur erlangt bezeichnet. Der Gehalt der Lehre Goethe's blieb sich gleich, wenn er auch andere

1) Schopenhauer, S. W. II, S. 579. Ich schreibe „Nicht-Object-der-Erfahrungseins", weil ohne die Bindungen, wie Schopenhauer dieses Monstrewort stehen liess, — der Sinn undeutlich ist.

2) Goethe, N. S. ed. Steiner, I, S. 8.

Bezeichnungen annahm. Wie bei Auffindung der Urpflanze, so hat Goethe auch später, da er den Thiertypus suchte, stets Uebereinstimmung und Verschiedenheit an den Säugethieren, also unmittelbar an den Objecten selbst, „geprüft". Nur der Name des Forschungsresultates ist ein anderer geworden, indem Goethe den ihm ursprünglich fremden Terminis die eigene Anschauung unterschiebt. Er thut dies augenscheinlich gleich anfangs und wie unbewusst Schiller gegenüber, da er erklärt, „es könne ihm nur lieb sein, dass er Ideen habe, ohne es zu wissen, und sie sogar mit Augen sehe [1])!"

Goethe sieht die Idee mit Augen, sie ist ihm durchaus n der Erfahrung und sinnlich gegeben, sie ist nicht subjectiv, ist objectiv in der Erscheinung gegeben. Dabei stellt er genau jenen Grundsatz des Hinweggehens über die einzelne Erscheinung auf, den auch Schopenhauer durchwegs acceptirt. Bei Schopenhauer ist dies geradezu conditio sine qua non für die reine Erkenntniss, die nur dem „reinen willenlosen Subjecte" zugänglich ist. „Die Richtung des Geistes auf das Allgemeine" ist überhaupt für Schopenhauer „die unumgängliche Bedingung zu echten Leistungen in der Philosophie, Poesie, überhaupt in den Künsten und Wissenschaften [2])".

Ja alles was Schopenhauer Treffendes über das Genie [3]) und seine Erkenntnissweise sagt, scheint nicht nur aus Goethe's Geistesart abstrahirt, es findet sich bei Goethe klar vorgezeichnet, wenn dieser, wie im mehrfach erwähnten Aufsatze über den „Versuch" geschieht, durchaus leidenschaftloses Anschauen, gänzliches, interesseloses Versenken in die Natur der Objecte fordert [4]), „Um zu erforschen, zu erfahren, Wie Natur im Schaffen lebt".

1) Goethe, N. S. ed. Steiner, I, S. 112, ed. Hempel, XXVII, S. 311.
2) Schopenhauer, S. W. ed. Frauenstädt, VI, S. 4.
3) Schopenhauer, S. W. III, 3. Buch, Kap. 31. „Vom Genie" S. 429 ff. Goethe ist in diesem Kap. allein zehnmal citirt. Dazu Goethe, N. S. ed. Steiner, I, S. 335.
4) Goethe, a. a. O. S. 74: „Die Menschen sollen als gleichsam göttliche Wesen suchen was ist, nicht was behagt". Hier sei bemerkt, dass alles „gegenständliche", objective Denken bei Goethe doch nur auf die Erscheinung geht, und eben darum relativistisch ist, was Melzer G.'s philos. Entwickelung, S. 55, Anm. verkennt.

Wiederum ist es nicht nur von Goethe's künstlerischer und poetischer Eigenart, sondern geradezu von dessen naturwissenschaftlichen Forschungen abgenommen, wenn Schopenhauer ganz allgemein erklärt: „Für den Intellect im Dienste des Willens, also im praktischen Gebrauch gibt es nur einzelne Dinge; für den Intellect, der Kunst und Wissenschaft treibt, also für sich selbst thätig ist, gibt es nur Allgemeinheiten, ganze Arten, Species, Klassen, Ideen von Dingen, da selbst der bildende Künstler im Individuo die Idee, also die Gattung darstellen will“ [1]).

So hat auch Goethe, wie wir sahen, in den morphologischen Heften die Bedeutung der Idee für die anschauliche Gestaltung der Individuen, soweit sie der „Anlage“ nach „gleich oder ähnlich, ungleich oder unähnlich“ sind, gefasst. Als directer Vorläufer aber der Schopenhauer'schen Ideenlehre zeigt sich Goethe in seinem „Ersten Entwurf einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie, ausgehend von der Osteologie“ (Januar 1795). Da heisst es über den aufzustellenden Typus: „Die Erfahrung muss uns vorerst die Theile lehren, die allen Thieren gemein sind und worin diese Theile verschieden sind, die Idee aber muss über dem Ganzen walten und auf eine genetische Weise das allgemeine Bild abziehen“.

Mit Recht erläutert Steiner dies in einer Anmerkung dahin, „dass Goethe hier eine positive reelle Idee meint, keinen blossen abstracten Verstandesbegriff, eine Idee, die er sich als wirksam denkt [2])“.

Ist aber die Idee ein über der Wirklichkeit Waltendes, in ihr Wirkendes, und nehmen wir hiezu die Goethe'sche Grundanschauung von der Natur als einem ewig Werdenden, Wirkenden, Schaffenden, so haben wir alle Merkmale der Schopenhauer'schen Idee als einer in den ewig wechselnden Phänomenen sich ewig gleichbleibenden und diese vorbildenden Urform der Erscheinung, als des allein ewig Wirkenden und

---

1) Schopenhauer, S. W. VI, S. 4.

2) Goethe, Natw. Schr., herausg. v. R. Steiner, I, S. 244, dazu Anm. adz. 14, ff.

daher einzig und eigentlich Seienden in dem Strome der unablässig wechselnden Erscheinungswelt. Hiemit aber sind wir bereits zur Frage nach der metaphysischen Bedeutung der Idee als eines Urbildes der Wirklichkeit gekommen und zur Frage darnach, was denn eigentlich das Wirkende, d. h. Seinschaffende in und hinter den Urformen begründet. Hat sich nun auch Goethe auf dieses Gebiet zufolge seiner bereits gekennzeichneten Eigenart nie als eigentlicher Forscher begeben können, so finden wir doch Andeutungen, welche keinen Zweifel übrig lassen, dass er dennoch auch hier das Wesentliche der Schopenhauer'schen Lehre vorgeahnt habe. In seinem auf die letzten anschaulichen Principien des Naturschaffens dringenden Aufsatze: „Bildungstrieb" bezeichnet es Goethe geradezu als „das Höchste und Letzte des Ausdrucks, als das anthropomorphosirte Wort des Räthsels, einen nisus formativus, einen Trieb, eine heftige Thätigkeit, wodurch die Bildung bewirkt werden soll" [1]), anzusetzen, wie dies Blumbach that. Also auch Goethe bezeichnet es als das Höchste und Letzte, den Blick in's eigene Innere zu leiten um die Aussenwelt zu erfassen, die gesammte Natur zu anthropomorphosiren, wie es Schopenhauer that, da er aus dem subjectiven Willen den Erklärungsgrund für die objective Welt entnahm, dabei wirkt dieser Bildungstrieb bei Goethe blind, ganz so wie Schopenhauer's intellectloser Wille. Ist doch Goethe ein ebenso ausgesprochener Gegner aller prästabilirten Harmonie wie aller Endursachen und äusseren Zweckbestimmungen [2]), worin er ebenfalls mit Schopenhauer übereinkommt. „Die Natur", — sagt Goethe in seinen „Problemen", — „hat, sie ist Leben und Folge aus einem unbekannten Centrum zu einer unerkennbaren Grenze [3])". „Der Trieb, das Leben zu hegen und zu pflegen, ist einem Jeden unverwüstlich eingepflanzt, die Eigenthümlichkeit des-

1) Goethe, N S. ed. Steiner, I, S. 119. Dazu vgl. Riemer, Briefe, S. 316: „Alle Philosophie über die Natur bleibt doch nur Anthropomorphismus. . ."

2) Briefwechsel zwischen Goethe und Schiller, 4. Aufl., S. 399 vom 6. Januar 1798. Dann im Gedicht: Ἀφορισμός: Zweck sein selbst ist jegliches Thier. (v. 12.)

3) Goethe, a. a. O. S. 121.

selben jedoch bleibt uns und anderen ein Geheimniss [1])". Den Zweckbegriff aber weist er in der Naturforschung ausdrücklich zurück, wenn er in dem erwähnten „Entwurf" einleitend sagt: „Man wird nicht behaupten, einem Stier seien die Hörner gegeben, dass er stosse, sondern man wird untersuchen, wie er Hörner haben könne, um zu stossen [2])".

Wenn Goethe ausserdem im Bildungstriebe, sofern dieser in den immer wechselnden Erscheinungen der Metamorphose nach Gestaltung ringt, der „vis centrifuga", die sich „in's Unendliche verlieren würde, wäre ihr nicht ein Gegengewicht zugegeben: den Specificationstrieb, d. i. das zähe Beharrlichkeitsvermögen dessen, was einmal zur Wirklichkeit gekommen, eine vis centripeta entgegengesetzt, welcher in ihrem tiefsten Grunde keine Aeusserlichkeit etwas anhaben kann [3]), so entspricht dies genau der Schopenhauer'schen Lehre vom Drange zum Dasein, dem gleichwohl zufolge eines inneren Widerstreites in der Natur, die dem Sein in sich nothwendig anhaftenden Hemmnisse fortwährend hindernd in den Weg treten, wodurch eine gewisse Beharrlichkeit der Erscheinungsformen entsteht. Bei Goethe verursacht der innere Widerstreit gegen den grenzen- und ziellos wirkenden Bildungstrieb die Abstufungen in der Metamorphose und damit die Mannigfaltigkeit der organischen Formen. „Ausdehnung" (vis centrifuga) und „Zusammenziehung" (vis centripeta), mit denen sich Goethe schon gleich nach seiner Rückkehr von Leipzig die Bildung des ganzen Weltalls zu erklären suchte [4]), sie sind es auch, welche in der „Metamorphose der Pflanzen" die eigentliche Ursache darstellen, warum ein und dasselbe Organ, je nachdem es zur Ausdehnung oder Zusammenziehung kommt, in den verschiedensten Formen und mit den verschiedensten Lebensfunktionen der Pflanzen betraut auftritt [5]).

---

1) Goethe, a. a. O. S. 177 unten.

2) Goethe, a. a. O. S. 248—249.

3) Goethe, N. S. ed. Steiner I, S. 121.

4) Goethe, Dichtung u. Wahrheit, II. T., 8. B. (ed. Hempel, XXI, S. 127.)

5) Goethe, Metam. d. Pflanzen, VI, Nr. 50, ed. Steiner I, S. 34, dann vgl. S. 150.

Dabei ist die „geistige Leiter", welche Goethe die Urpflanze zur Entwickelung emporklimmen lässt, nichts anderes als die Stufenfolge der Objectivationen der Pflanzenidee, wie solche Schopenhauer ganz allgemein für die Objectivationen des Willens zum Leben überhaupt und deren aufschreitende Reihen ansetzt.

Ja sogar der ausdrückliche Hinweis, dass dieser begrenzte, in sich geschlossene Schaffensdrang der Natur geradezu ein gehemmter Wille ist, der ewig vergebens die ihn umschliessenden Grenzen zu durchbrechen sucht, findet sich bei Goethe in dem Gedichte *ΑΘΡΟΙΣΜΟΣ* (Metam. d. Thiere):

„Im Innern befindet die Kraft der edlern Geschöpfe
Sich im heiligen Kreise lebendiger Bildung beschlossen.
Diese Grenzen erweitert kein Gott, es ehrt die Natur sie,
Denn nur also beschränkt war je das Vollkommene möglich. —
Doch im Innern scheint ein Geist gewaltig zu ringen,
Wie er durchbräche den Kreis, Willkür zu schaffen den Formen
Wie dem Wollen; doch was er beginnt, beginnt er vergebens [1])."

Während aber nun Goethe hierin die Ursache für weises Maass und Harmonie in der Natur erblickt, gibt gerade der Gedanke des innern Widerstreites in allem Naturschaffen für Schopenhauer die metaphysische Begründung des Pessimismus ab, den er aus der, dem innern Widerstreite anhaftenden Disharmonie in der Natur folgert. Dennoch hat auch Goethe schon ausdrücklich auf einen „Conflict" hingewiesen, der dem Leben nie erspart bleibt. Den Betrachtungen „Wilhelms von Schütz zur Morphologie" fügt Goethe hinzu: „Der Wirkung nach aussen, — (welche jede Monas sofort übt), — folgt unmittelbar eine Rückwirkung. Dieser Conflict bleibt sich im Leben ziemlich gleich [2])".

Aber nicht blos Grundgedanken, wie die Annahme eines blinden Drangs zum Dasein, der sich in aufeinanderfolgenden Stufen, der Idee gemäss objectivirt, fand Schopenhauer bei Goethe vorgebildet; auch viele minder wichtige einzelne Anschauungen über das Wesen des Naturschaffens waren Schopenhauer bei Goethe gegeben, und er nahm sie in seine Philo-

1) Goethe, N. S, ed. Steiner, I, S. 345.
2) Goethe, a. a. O. S. 178, dazu vgl. S. 5.

sophie herüber, wie dies nach Uebereinstimmung der Grundgedanken eigentlich selbstverständliche Folge war. Es sei hier nur auf Einzelnes verwiesen. In dem für Goethe's inhaltlich bedeutende Lehren wichtigen Aufsatze „Die Natur[1])" heisst es: „Sie (die Natur) scheint Alles auf Individualität angelegt zu haben und macht sich nichts aus den Individuen". In zahllosen Varianten betont und beklagt Schopenhauer geradezu die Fühllosigkeit, mit welcher die Natur das Individuum preisgibt, während ihr sichtlich nur an der Gattung etwas gelegen ist. Goethe sagt in dem genannten Aufsatze weiters: „Die Natur spielt ein Schauspiel; ob sie es selbst sieht, wissen wir nicht, und doch spielt sie's für uns, die wir in der Ecke stehen. — Ihr Schauspiel ist immer neu, weil sie immer neue Zuschauer schafft. Leben ist ihre schönste Erfindung und der Tod ist ihr Kunstgriff, viel Leben zu haben. — Sie spritzt ihre Geschöpfe aus dem Nichts hervor und sagt ihnen nicht, woher sie kommen und wohin sie gehen. Sie sollen nur laufen, die Bahn kennt sie[2])." Wer sieht hier nicht auf den ersten Blick den Einfluss auf Schopenhauer's gleichartige Lehren. Auch ihm ist der Tod nur das Mittel der Natur, um neues Leben zu schaffen, in welches der Drang zum Dasein die Geschöpfe ziellos stösst. — Wenn aber Goethe später in den „Erläuterungen zu jenem aphoristischen Aufsatze: Die Natur" als „den Superlativ, zu dem seine Ansicht drängt, die Anschauung der zwei grossen Triebräder aller Natur: den Begriff von Polarität und von Steigerung[3])" bezeichnet, so hat er damit jene Gedanken antecipirt, die Schopenhauer auch seiner Lehre einestheils von der unbelebten, anderntheils von der belebten Natur zum Grunde legt. Im Ganzen genommen ist dieser Superlativ, nicht etwa der Spinozismus, wie H. Grimm meint, sondern jener Goethe'sche Hylozoismus, den wir auch bei Schopenhauer wiederfinden. Der Begriff der Polarität gehört für Goethe der Materie an, insofern wir sie materiell, die Steigerung insofern wir sie

1) Goethe, Hempel'sche Ausgabe, XXXIV, S. 71, ff.
2) Goethe, a. a. O. S. 72.
3) Goethe, a. a. O. S. 145.

geistig (organisch) denken, „jene ist in immerwährendem Anziehen und Abstossen, diese in immer strebendem Aufsteigen". Wie Goethe hat auch Schopenhauer hienach die Polarität vornehmlich in der Farbenlehre [1]), die Steigerung in den Anschauungen über organische Natur bethätigt und dargelegt.

Schon einmal wurde auf Goethe's Begriff des Seins als eines ewigen Werdens, Wirkens, Schaffens hingewiesen, daher denn auch Goethe „ohne Weiteres die Funktion in Schutz nimmt". — „Funktion recht begriffen ist ihm das Dasein in Thätigkeit gedacht [2])" und auch Schopenhauer kennt nur ein solches. Wie Goethe alles Sein nur von Seiten seines Wirkens, seiner Funktion betrachtet — „werdend betrachte sie nun, wie nach und nach die Pflanze sich bildet" — so ist für Schopenhauer alles Sein geradezu identisch mit Wirken [3]). Dieses aber im Geiste nachzuschaffen, d. h. vor Allem die Funktionen des Seins zu erforschen, mit einem Worte „die genetische Denkweise, deren sich der Deutsche nun einmal nicht entschlagen kann [4])", ist dem deutschen Dichterfürsten und dem deutschen Philosophen eigen. Goethe sagt:

„Freue Dich, höchstes Geschöpf der Natur, Du fühlest Dich fähig
Ihr den höchsten Gedanken, zu dem sie schaffend sich aufschwang —
Nachzudenken [5])."

Das Nachdenken der Schöpfung, die sich zu diesem Behufe in unserm Intellekt — um mit Schopenhauer zu reden — eine Leuchte angezündet hat, damit sie, wie schon Goethe erkannt hat [6]) — ihr eigen Schauspiel gewahr werden

---

1) Schopenhauer, S. W. I. Ueber das Sehen und die Farben. § 6, S. 36, wo Magnetismus, Elektricität und Galvanismus unter den Begriff der Polarität gebracht werden. Dazu vgl. II, S. 171.

2) Goethe, N. S. ed. St. I, S. 408, dazu vgl. S. 8, f., Metam. d. Pfl. (Hempel) II, 227, v. 9—10, Spr. in Pr. Nr. 896.

3) Schopenhauer, S. W. II, S. 10, 561. III, 55. Vom Sehen, I, S. 20. Nachlass 328.

4) Goethe zu Geoffroy de Saint-Hilaire's „Principes", N. S. ed. St. I, S. 417.

5) Goethe, N. S. ed. St. I, S. 346: Ἀφορισμός.

6) Goethe, „Die Natur", ed. Hempel, XXXIV, 71, f. Siehe ob. S. 474.

könne, — ist für diesen „die zweite Gunst, der von oben wirkenden Wesen"; es ist ihm „das Erlebte, das Gewahrwerden, das Eingreifen der lebendig beweglichen Monas in die Umgebung der Aussenwelt, wodurch sie sich selbst als innerlich Grenzenloses, als äusserlich Begrenztes gewahr wird. Ueber dieses Erlebte können wir, obgleich Anlage, Aufmerksamkeit und Glück dazu gehört, in uns selbst klar werden [1])". Dies aber ist der Gedanke, den Schopenhauer bethätigt, wenn er aus dem Subjecte heraus auf den metaphysischen Grund alles Seins schliesst, und gerade dieser, wie wir sahen, von Goethe selbst herrührende Gedanke ist es zugleich dessen consequente Verfolgung seitens Schopenhauer den trennenden Punkt bezeichnet, welcher die Richtung des Philosophen von der des Dichters scheidet. Dieser war „so durchwegs Realist", wie Schopenhauer einmal sagt, dass er sich vielmehr in das Innere der Objecte bei seinen Forschungen versenken wollte, um dieselben aus ihren eigenen Gesetzen des Werdens zu erklären, während Schopenhauer sich in sein Inneres versenkte, um das Geheimniss des Seins zu erforschen. Goethe muss bei seinem Vorhaben an den Grenzen des Objects halten, denn, sagt Schopenhauer treffend, „Goethe's Trieb war, Alles rein objectiv aufzufassen und wiederzugeben, damit aber war er dann sich bewusst, das Seinige gethan zu haben und vermochte gar nicht darüber hinauszugehen" [2]). „Ein richtiges: So ist's war ihm überall das letzte Ziel".

Dennoch hat auch Goethe, wie wir sahen, zeitweilig den Schlüssel zur Natur im eigenen Innern gesucht [3]). Es ist dies eben eine jener Inconsequenzen in Goethe's inhaltlich bedeutenden Naturanschauungen, über die sich der Dichter wohl selbst nicht klar war, „weil ihm nämlich die rationelle Reflexion beim Philosophiren fehlte", wie Eduard von Hartmann neulich ganz richtig bemerkt hat.

---

1) Goethe, N. S. ed. St. I, S. 178.

2) Schopenhauer, S. W. VI, S. 193: Zur Farbenlehre.

3) Vgl. oben S. 471 über „Bildungstrieb", dazu über Goethe's Anthropomorphismus: „Goethe's Erkenntnissprincip", Philosophische Monatsh. 1883, S. 11.

Praktisch genommen war er consequenter Relativist, die Erscheinung ist es thatsächlich, bei der sein gleichwohl gegenständliches Forschen stets anhält, während Schopenhauer sich als echter Philosoph nicht enthalten kann nach dem zu fragen, was dieser Erscheinung als Ding an sich im Sinne Kant's zu Grunde liegt.

Wenn nun in der Einwirkung der Goethe'schen Forschungen auf Schopenhauer auch der rein formalen Seite der Goethe'schen Geistesrichtung, als der, in jeder Hinsicht wichtigeren, der Vorrang und die grössere Bedeutung gebührt, wie ich im ersten Abschnitte gezeigt zu haben glaube, so dürfte doch aus dem zweiten Abschnitte hervorgegangen sein, dass gerade Goethe's morphologische Grundanschauungen auf die Ausbildung der Schopenhauer'schen Metaphysik den grössten Einfluss genommen haben. Ja ich glaube nunmehr behaupten zu können, dass Schopenhauer gerade dort, wo er, wie in der Metaphysik, über Kant bewusstermassen hinausgeht, zum grössten Theile unter dem Einflusse Goethe's steht, dessen Anschauungen ihn in Erkenntnissmethode und Metaphysik direct oder indirect beeinflussen. Ist es doch vor Allem nicht blosser Zufall, dass Schopenhauer seine Metaphysik gerade aus den höchsten Erscheinungsweisen des Lebens erschlossen hat, denen auch Goethe's Forschen in erster Linie galt. Dabei ist, wie wir sahen, die Uebereinstimmung Beider in den Grundanschauungen eine so weitgehende, wie sie weitergehend kaum möglich, ohne dass man behaupten müsste, Goethe habe die bedeutendsten Grundgedanken der Schopenhauer'schen Philosophie nicht nur angeregt und gleichsam vorgeahnt, sondern geradezu selbst in all' ihrer Bedeutung und Folgenschwere erfasst, was nun wohl keineswegs der Fall war.

Wenn nun auch Schopenhauer viele seiner Grundgedanken zweifellos mit den unmittelbar vorhergehenden und gleichzeitigen deutschen Idealisten gemein hat, so ist doch Goethe, — soweit diese nicht den Spuren Kant's folgten, — in vielem Betrachte der Vorläufer Aller. Am reinsten aber hat er nur auf Schopenhauer gewirkt, während gerade die idealistische Natur-

philosophie nur ein Zerrbild Goethe'scher Naturbetrachtung und Methode spiegelt. Wie Schopenhauer in seiner Erkenntnisstheorie von Kant, so ist er hinsichtlich der Forschungsmethode und der an ihrem Leitfaden gewonnenen metaphysischen Resultate vornehmlich von Goethe angeregt und es folgt aus dieser Zwiespältigkeit der Einflüsse nicht zum Mindesten der fundamentale Widerspruch, der Schopenhauer's Weltanschauung in all' ihren Theilen durchzieht, indem er als Schüler Goethe's die Phänomene rein intuitiv erfassen will, an die er doch wieder Kant's kritischen Maassstab legt, der mit der Goethe'schen Art von Empirie unverträglich ist. Der consequente Kantianer kann nie zu Schopenhauer's Willensmetaphysik gelangen, als einer Lehre, die durch Vernunftkritik nimmer erhalten wird. Kant selbst macht daher auch von seinem Ding an sich nichts aus, als eben das Sein. Wo Schopenhauer also Aufschluss über das Wesen des Dings an sich gibt, geht er nicht nur über Kant hinaus, er tritt geradezu mit sich selbst in Widerspruch, sofern er die andererseits doch wieder acceptirte erkenntnisskritische Methode bei Erforschung des Dings an sich mit einer andern vertauscht, die jener rein kritischen schnurstracks zuwiderläuft: und hiebei folgt er den Inspirationen Goethe's, der ebenso wie Schopenhauer das intuitiv sinnliche „Schauen" als höchste Erkenntnissquelle preist.

Wenn also der Goetheforscher Schröer es beklagt[1]), dass Goethe keinen Schülerkreis um sich gesammelt, weil dann die ureigensten leitenden Ideen der Goethe'schen Weltanschauung erst Gemeingut des deutschen Volkes geworden wären, so können wir nunmehr sagen, dass Goethe in der That den begabtesten deutschen Jüngling seiner Zeit durch Belehrung in persönlichem Umgange zu seinem Schüler gemacht hat. Ja fast scheint uns Schopenhauer mehr ein Erbe Goethe's als Kant's, sofern eben gerade die charakteristischen, die positiv dogmatischen Theile seiner Lehre unter Goethe'schem Einflusse

1) Prof. Dr. K. J. Schröer, Vorwort zu Goethe's Werken, ed. Kürschner, XXXIII, S. XIII.

stehen, während auf Kant nur die negativen, rein kritischen zurückweisen. Wir sehen Goethe's ureigenste Ideen bei Schopenhauer weiter verfolgt, er war es, der aus Goethe'schen Bausteinen jenes Gebäude gefügt, welches, da es selbst immer mehr Gemeingut des deutschen Volkes wird, auch Goethe's Ideen erst zu deutschem Gemeingut macht. So tritt das deutsche Volk gleichsam erst in Schopenhauer's Philosophie vollends das Erbe der wissenschaftlichen Thätigkeit Goethe's an.

Die Dinge an sich, das „Ausser-uns", das für unsere Erkenntniss „Gegebene" und unsere Erfahrung.

Die folgende Betrachtung schliesst sich an die im Ganzen vorurtheillose und trotz ihres geringen Umfangs sehr beachtenswerthe Untersuchung an, welche der Nestor der herbartischen Schule, M. W. Drobisch, unter dem Titel:

Kant's Dinge an sich und sein Erfahrungsbegriff

(Hamburg und Leipzig, 1885. L. Voss),

veröffentlicht hat; sie will aber über den neuerdings so viel umstrittenen Begriff der Dinge an sich und über den gleichfalls verdunkelten Terminus „für uns gegeben" ein selbstständiges Urtheil in Kürze fällen, und endlich Kant wegen seines Erfahrungsbegriffes vertheidigen.

Dass man Kant seine Dinge an sich nicht abstreiten kann, indem man sie zu einem x macht, das = 0 ist, hat Drobisch wacker dargethan und begründet. Die Ungereimtheit, als könnte es Erscheinungen geben ohne etwas, das erscheint, hat Kant nun einmal alles Ernstes abgewiesen, Dinge an sich sind ihm „eine unabweislich nothwendige Voraussetzung unseres Denkens". Es folgt nur daraus weiter, dass man nun nicht (mit Drobisch S. 13) die Existenz solcher Dinge an sich für zweifelhaft erklären darf, selbst wenn man sich dabei meinte auf irgend welche Worte Kant's selbst berufen zu können; nein, dass ihre Existenz so gewiss im Denken behauptet werden muss, als der Denkende seine eigene Existenz

behauptet; dass vielmehr nur ihre Essenz zweifelhaft bleibt, d. h. die Art und Weise, wie sie existiren. Theoretisch fehlt zwar zunächst alle Erkenntniss von ihnen, aber im Denken steht fest ihr „Dasein ohne ein Wissen, wie sie beschaffen sind". Einen „skeptischen Idealismus" kann es also bei Kant und durch Kant nicht geben, denn ein solcher würde nicht auf ihre Essenz, sondern auf ihre Existenz sich beziehen.

Drobisch urtheilt S. 28: „Die Dinge an sich gehören in Kant's Erkenntnisstheorie weder zu den Grundsteinen derselben noch bilden sie den Schlussstein, sondern sie sind — nur Grenzsteine". Das ist richtig, aber nur wenn die Beschränkung hinzugefügt wird: soweit die Kritik der „reinen theoretischen Vernunft" reicht; denn die Kritik der „praktischen Vernunft" setzt sich auf diese Grenzsteine fest und macht sie so allerdings zu ihren Grundsteinen. Denn das bedeutet doch entschieden die Unterscheidung einer „intelligibelen" oder „Verstandes-Welt" von der Sinnenwelt, auf welche schon die Lehre vom empirischen und intelligibelen Charakter sich gründet, und wie solche dann in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" deutlich vorgetragen wird. Daselbst heisst es im Schlussabschnitt („von der äussersten Grenze aller praktischen Philosophie"): „Der Begriff einer Verstandeswelt ist also nur ein Standpunkt, den die Vernunft sich genöthigt sieht ausser den Erscheinungen zu nehmen, um sich selbst als praktisch zu denken." Und: „Dadurch, dass die praktische Vernunft sich in eine Verstandeswelt hineindenkt, überschreitet sie gar nicht ihre Grenzen, wohl aber, wenn sie sich hineinschauen, hineinempfinden wollte." Und demgemäss sagt Kant in der Kritik der praktischen Vernunft (bei Kehrbach S. 158) von ihren Postulaten: „Sie sind nicht theoretische Dogmata, sondern Voraussetzungen in nothwendig praktischer Rücksicht".

Mit vollem Recht vertheidigt Drobisch Kant's Aeusserungen über die Dinge an sich durch Hinweisung auf seine Unterscheidung zwischen Erkennen und Denken. Wir müssen nach Kant die Dinge an sich, wenn auch nicht erkennen, doch wenigstens denken, ja uns in sie „hineindenken" können, wie das auch die von Drobisch selbst angeführte S. XXVI

der Vorrede zur 2. Aufl. der Kr. d. reinen V. besagt, wie das weiter in der Kritik der praktischen Vernunft (Kehrbach S. 163) deutlich ausgesprochen ist: „hierbei hat die theoretische Vernunft nichts weiter zu thun, als jene Objecte durch Kategorien bloss zu denken". So hat sie sie zunächst durch die modalische Kategorie der Existenz oder Wirklichkeit, wie wir oben schon gezeigt, zu denken. Und hat Kant wieder an anderer Stelle gesagt, dass wir auf die Dinge an sich „keinen von unseren Verstandesbegriffen anwenden können" (Dr. S. 12), so fehlt hier nur die Beifügung: so dass Erkenntniss entsteht — um den Meister in seiner Position zu fassen und nicht misszuverstehen. Wir müssen demnach die Dinge an sich auch durch die Kategorie der Ursache denken können (sie als Ursache der Erscheinungen), so viel Staub auch gerade dagegen aufgewirbelt ist, nur wird dadurch eine Erkenntniss ihres Zusammenhangs mit der Welt der Erscheinungen nicht erzielt. Dass, wenn nun Kant die Dinge an sich als Ursache der Erscheinungen bezeichnet, damit wirklich Kausalität im Sinn der Kategorientafel als Begriff des reinen Verstandes auf sie angewendet sei, dass nicht mit Benno Erdmann und Kuno Fischer dabei an die Idee der Freiheit, an „Kausalität durch Freiheit" zu denken ist, das hat Drobisch schlagend nachgewiesen. Dabei ist und bleibt es indess meine entschiedene Ansicht: Kant hätte diese Anwendung der Kausalitäts-Kategorie auf die Dinge an sich unterlassen sollen, er hätte dieselben nur als den Erscheinungen zu Grunde liegend, als den „unbekannten Grund der Erscheinungen", wie er ja auch sagt, überall bezeichnen sollen.

Dass weiter die in 2. Aufl. der Kr. d. reinen V. sich findende Widerlegung des Idealismus oder der Beweis von der objectiven Realität der äusseren Anschauung nicht einen Abfall Kant's von seiner Position, sondern eine Festigung und Vertheidigung derselben zu bedeuten hat, ist von Drobisch gleichfalls zu unserer Freude zugestanden, wenn er auch die Haltbarkeit des fraglichen Beweises von seinem Standpunkt aus anzufechten sich bewogen findet.

Es taucht aber bei den Untersuchungen Drobisch's die Frage auf: was nach Kant uns bei unserem Empfinden, Er-

fahren, Erkennen gegeben ist. Er schreibt S. 29: Bei Kant ist „in den empirischen Anschauungen das Stoffliche der Empfindungen durch sinnliche Wahrnehmung gegeben, und dieses Gegebensein verbürgt die Realität der Gegenstände der Wahrnehmung, wogegen den reinen Anschauungen [Raum und Zeit] Idealität zukommt". „Er übersah jedoch dabei, dass in den empirischen Anschauungen die bestimmten Formen, in denen uns Gegenstände erscheinen, ebensowenig wie die Empfindungen, Produkte unserer Spontaneität, sondern in demselben Sinne wie jene gegeben sind." Dasselbe wird wiederholt S. 32, 37, schon im Vorwort S. IV, und S. 51 heisst es nochmals: „Insofern müssen sich also unsre Vorstellungen und Begriffe nach dem Gegebenen richten. Führt man nun den Zwang, den uns alles Gegebene anthut, auf die Einwirkung von Dingen zurück, so muss sich, wenigstens mittelbar, doch zugleich unsre Erkenntniss nach den Dingen richten. Und eben dieses hat Kant übersehen."

Zu verwundern ist ja nicht, dass bei den vielen Verdrehungen der kantischen Lehre, die versucht worden sind oder die in einmal dogmatisch gerichteten Köpfen sich eingestellt haben, auch die Meinung sich bilden konnte: weil nach Kant's Entdeckung Raum und Zeit apriori sind, seien nun auch nach ihm die bestimmten räumlichen Formen, in denen ein Gegenstand der Erscheinung vor uns steht, als apriori erzeugt, als aus reiner Anschauung producirt aufzufassen. Aber das ist ein Missverständniss, an dem Kant wahrhaftig unschuldig ist, er scheint ein solches nur kaum für möglich gehalten zu haben und hat keine Veranlassung gehabt, dagegen mit ausdrücklichen Worten sich zu verwahren. Alle bestimmten Formen, in denen uns Gegenstände erscheinen, werden ja nur a posteriori wahrgenommen, erkundet, eben „bestimmt"; unsere Vorstellungen müssen sich ja wirklich nach ihnen und nicht sie nach unseren Vorstellungen (das hiesse dann: Einbildungen) richten; sonst gäbe es ja gar keine sichere Erfahrung, während doch Kant eine solche entschieden behauptet. Jene Formen können natürlich nur gemäss der Eigenthümlichkeit der apriorischen Raum-

anschauung wahrgenommen werden, also z. B. bei allem Körperlichen in drei Dimensionen auslaufend, in nicht mehr und nicht weniger, sie müssen den allgemeinen Gesetzen des Räumlichen entsprechen, und insofern richten sich die Dinge in der Erscheinung allerdings nach unserer Anschauung; aber wie sie ausgestaltet sind, das lehrt a posteriori die Wahrnehmung, das wird mit Hülfe des Zahl-Schemas und mit Hülfe von Begriffen erfahrungsmässig, empirisch bestimmt, und das ist also in der That uns gegeben. „Die unermessliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen kann aus der reinen Form der sinnlichen Anschauung keineswegs hinlänglich begriffen werden" (geschweige apriori entnommen werden — fügen wir bei); so lehrt ja Kant ausdrücklich schon in 1. Aufl. seines Hauptwerkes, wie Drobisch selbst später S. 48 dieses Wort anführt.

Dass wir das Stoffliche der Empfindungen überhaupt gestaltet wahrnehmen können, dazu befähigt uns das Apriori unserer Sinnlichkeit; wie es aber gestaltet ist, das lehrt uns a posteriori Wahrnehmung und Erfahrung, das ist uns also a posteriori gegeben. Diese Darlegung ist gerade so richtig, wie die andere: Dass wir nach Ursachen überall fragen müssen, ist durch den apriorischen Begriff unseres reinen Verstandes bedingt; was aber für einzelne wahrgenommene Veränderungen wirklich Ursache sei, das lehrt uns die Erfahrung, das ist oder wird uns empirisch gegeben. Produciren wir selbst etwa nach Kant aus uns die Fünfzahl unserer Finger und Zehen, die Zahl und Gestalt unserer Zähne und Rippen, die Hufspaltung und Zahnstellung der Wiederkäuer, die Vierbeinigkeit der Säugethiere und Zweibeinigkeit der Vögel, den gekerbten oder gesägten Rand eines Pflanzenblattes, die Zahl, Stellung und Verwachsung der Staubfäden in einer Blüthe, die Lagerung der Schichten in einer Gesteinformation? oder gar die Gestaltungs-Eigenthümlichkeiten einzelner Individuen der organischen Welt? Nun und nimmermehr hat unser alter Königsberger solche Albernheiten selbst denken können, nun und nimmermehr hat er sie seinen Schülern aufdrängen wollen. Die Formen pflegen doch nach Zahlen bestimmt oder, wenn ausgemessen, in Zahlenmassen darge-

stellt zu werden. Wozu bedürfte es denn erst in allen Fällen der sehr verschieden ausfallenden Erfüllung des Zahl-Schemas, welches doch nach kantischer Lehre zwischen Sinnlichkeit und Verstand vermittelt, wenn die bestimmten Formen eines Gegenstandes apriori und spontan aus der Raumanschauung producirt würden? wozu der Ausmessung, bei der ja oft Anfangs verschiedene Resultate sich zu ergeben scheinen, bis eines für richtig, die anderen für fehlerhaft befunden werden? Oder hat Kant je das Abzählen und Ausmessen für überflüssige Vornahmen erklärt? Nein; alle bestimmte Gestaltung ist uns auch nach Kant in der Natur gegeben und wird als gegeben a posteriori bestimmt und empirisch nachgewiesen.

Und wie steht es denn nach Kant mit den apriorischen Anschauungsformen, mit Raum und Zeit selbst? „Der Raum wird als eine unendliche gegebene Grösse vorgestellt", so lautet Satz 4 in § 2 der transscendentalen Aesthetik in 2. Aufl., und in 1. Aufl.: „Der Raum wird als eine unendliche Grösse gegeben vorgestellt". Und in § 4 unter 5 heisst es in beiden Ausgaben: „Daher muss die ursprüngliche Vorstellung Zeit als uneingeschränkt gegeben sein". Also Raum und Zeit sind Vorstellungen a priori, aber nicht a priori producirt, sondern a priori gegeben. Nach dem „echten" Kant ist nicht einmal Raum und Zeit von uns producirt; produciren können wir nur in den Schranken dieser a priori gegebenen Vorstellungen nach Willkür alle mathematischen Figuren und alle möglichen Zahlen-Grössen und Zusammenstellungen; wo aber in der Natur uns Gestalten und Zahlen entgegentreten und empirisch bestimmt werden, da ist nichts von uns producirt, da ist alles uns gegeben. Möchten doch das die Kritiker endlich einsehen und nicht mehr Fichte'sche Gedanken in den alten Kant einmengen.

Drobisch erinnert an die Spontaneität der nach Kant „unter der Herrschaft des Verstandes stehenden produktiven Einbildungskraft, deren Typen den Verstandesbegriffen entsprechen müssen" (S. 29), um zu zeigen, dass für Kant „der Verstand aus dem Empfindungsmaterial die Erscheinungswelt und somit die Erfahrung schafft". Aber da urtheilt unser wohlwollender Kritiker doch auch über die Lehre von den

transscendentalen Schematen nur unter dem Einflusse nachkantischer Verdrehungen. Durch Auffassen der Erscheinungsdata in bestimmte Zahlengrössen und Grade, in die Schemata der Zeitdauer, Zeitfolge, Gleichzeitigkeit, des Damals, Irgendeinmal, Allemal wird doch nicht konstatirt, dass der Verstand oder die ihm dienstbare Einbildungkraft die Erscheinungen geschaffen, aus sich producirt hat, sondern es wird nur gezeigt, wie jene Erscheinungsdata für unsere psychische (sinnlich-verständige) Auffassung mundgerecht gemacht werden, wenn wir so sagen dürfen. Die Einbildungskraft producirt die Typen, nicht aber was bei Wahrnehmungen in die Typen eingeht oder aufgenommen wird. Dadurch dass der Gast sich das dargebotene Compot auf seinen Teller füllt, dadurch producirt er es doch nicht, ja dadurch pfuscht er nicht einmal der Köchin, die es so zubereitet hat, in das Handwerk; ob der Teller etwa sein eigenes Fabrikat ist, bleibt dabei ganz gleichgültig; er mag sogar noch Zucker auf das Compot streuen oder Essig und Oel auf den Salat giessen, dadurch wird die Speise wahrhaftig nicht sein eigenes Produkt. — Freilich richten sich unsere Vorstellungen und Begriffe bei allen Naturgegenständen nach dem Gegebenen, freilich richtet sich unsere Erkenntniss nach den Dingen; nur nicht nach den uns verborgenen Dingen an sich, wiewohl solche sein müssen, sondern nach den uns entgegentretenden Qualitäten der Erscheinungswelt. Das hat Kant keineswegs übersehen, das liegt schon in seiner Unterscheidung des Aposteriori vom Apriori; das hat aber mit seiner Entdeckung, dass wir nur Erscheinungen, nicht Dinge an sich erkennen, auch nicht das mindeste zu thun. Gegeben sind uns auch die apriorischen Vorstellungen Raum und Zeit selbst, sowie sie nun sind, und wir sind nicht im Stande, sie auch nur um ein Haar anders zu machen, als sie sind, sondern müssen uns ganz nach diesen Tyrannen richten und unseren Verstand unter ihr Joch beugen. —

Den Beweis Kant's für die objective Realität der äusseren Anschauung, um den die 2. Aufl. der Kritik vermehrt ist, bezeichnet Drobisch (wie schon gesagt, fern davon ihn für unkantisch zu erklären) doch als apagogisch und will damit

seine Haltbarkeit angreifen (S. 34). Diesen Angriff müssen wir als grundlos abweisen, denn da die Bestimmung unseres eigenen Daseins in der Zeit sicher und unbezweifelt stattfindet, kann die apagogische Form des Beweises, warum diese Bestimmung so sicher ist, warum sie einzig und allein so sicher sein kann (weil es wirklich Dinge ausser uns gibt), die Kraft des Beweises selbst nicht im geringsten abschwächen. Ein apagogischer Beweis ist dann vollkräftig, wenn er für eines von zwei Urtheilen eintritt, die einen, andere Möglichkeiten ausschliessenden Gegensatz zu einander bilden. Das stimmt mit § 131 der Logik von Drobisch 3. Aufl., wenn auch nicht den Worten, doch dem Sinne nach. In unserem Fall lauten die beiden Urtheile: Entweder kommt die Sicherheit der Bestimmung unseres Daseins von innen (durch unsere Vorstellungen), oder sie kommt von aussen (durch Gegenstände ausser uns im Raum). Von innen und von aussen bilden hier unbedingt sich ausschliessende Gegensätze. Von innen nun kommt jene Sicherheit nicht, das zeigt die Erfahrung, die jeder befragen kann (bei andauernder Beschäftigung mit seinen Gedanken kann niemand die Zeit, die verfliesst, ohne weiteres berechnen); folglich kommt jene Sicherheit von aussen, folglich sind wirklich Gegenstände ausser uns und nicht bloss Vorstellungen in uns. Dieser indirecte Beweis steht auf so sicheren Füssen, wie nur irgend ein directer stehen kann.

Stellen wir nun noch eine Erörterung über den kantischen Erfahrungsbegriff an.

Wenn Kant in § 18 der Prolegomena die empirischen Urtheile in Wahrnehmungs- und Erfahrungs-Urtheile eintheilen will, erstere mit subjectiver, letztere mit objectiver Gültigkeit, so liegt ganz offenbar eine jener gar nicht seltenen Nachlässigkeiten vor, die wir bei dem Meister finden; denn die Bezeichnung „Erfahrungsurtheile" ist doch offenbar nur Verdeutschung der anderen „empirische Urtheile". Kant hätte so schreiben müssen: Aposteriorische Urtheile mit nur subjectiver Gültigkeit sind Wahrnehmungsurtheile, solche mit objectiver Gültigkeit sind empirische sive Erfahrungs-Urtheile;

denn der Terminus aposteriori, oft als mit empirisch gleichbedeutend gebraucht, hat doch einen weiteren Umfang als empirisch; er ist es, der blosse Wahrnehmungen, die der „logischen Verknüpfung" fähig sind, und wirkliche Erfahrungen unter Herrschaft des mit seinen Kategorien operirenden Verstandes unter sich begreift. Auch Kant's Beispiele von der Sonne und dem Stein (in § 20 der Prolegomena, Anm.) und sonst die dort in § 19 und 20 sind nicht richtig; das Urtheil: wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm, ist entschieden schon ein Erfahrungsurtheil. Darin stimmen wir Drobisch (S. 40) vollkommen bei.

Es lassen sich die von einander unabhängigen Urtheile: Jetzt scheint die Sonne, und: Dieser Stein hier ist gerade warm — zunächst als blosse Wahrnehmungsurtheile fassen. Da aber der Verstand sofort das Streben hat, solche in wirkliche Erfahrungsurtheile umzusetzen (was ihm hier durch Zusammenziehen der beiden in Ein zusammengesetztes Urtheil möglich ist), ist es schwer, der thatsächlichen Gedanken-Bewegung gegenüber zwischen beiden Arten der Urtheile dauernd zu scheiden. Die Wahrnehmungsurtheile beziehen sich auf Augenblickliches, da oder dort eben Befindliches und Ersichtliches; sowie etwas nur für eine längere Zeitdauer bestimmt wird, sowie die Bedingungen, unter denen sein Eintritt überall zu erwarten ist, fixirt werden, dann pflegt der Uebergang in das Erfahrungsurtheil sich schon vollzogen zu haben. Von vorn herein gilt es beide Arten zu unterscheiden, auch der Meister fühlt sich zu dieser Unterscheidung gedrungen, leider hat er sie nicht in klarem Lichte gesehen, berichtigen wir hier die Mängel seiner Darstellung.

Weiter glauben wir dagegen auf dem kantischen Unterschied zwischen bloss comparativer und zwischen strenger Allgemeinheit und Nothwendigkeit fest fussen zu können. Erfahrung lehrt allerdings nur, „was und wie es sei, und nicht dass es nothwendigerweise so sein müsse", aber oft wiederholte, auf Ursachen zurückführende Beobachtungen bringen doch eine „comparative" Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Erfahrungsmässigen. Der Klee z. B. hat erfahrungsmässig in der Regel drei Blättchen (aber Ausnahmen

mit vier Blättchen kommen vor); meist erwärmt Sonnenschein die Steine (doch ist es möglich, dass ein Stein bei sehr kalter Lufttemperatur im Winter, wiewohl von der Sonne beschienen, kalt bleibt). Das sind Beispiele, die da zeigen, wie es um die comparative Allgemeinheit und die an diese sich anschliessende Nothwendigkeit steht, die man der Erfahrung zugestehen muss, die man aber nicht mit der streng logisch apriorischen Allgemeinheit und Nothwendigkeit verwechseln darf. Objective Gültigkeit eines Urtheils aber kann sich im Sinne Kant's nie auf seine Geltung von Dingen an sich, immer nur auf seine Geltung von Erscheinungen beziehen, und kein Kenner kantischer Kritik kann im Ernst die Frage aufwerfen, ob Kant bei einem nach seiner Auffassung objectiv gültigen Urtheil an Dinge an sich gedacht haben könne, es müsste denn ein metaphysisches Urtheil über solche selbst sein (wie unser oben behauptetes: „Dinge an sich existiren wirklich"). Wenn ein Urtheil als für alle mit Sinnlichkeit und Verstand begabten Wesen, welche die betreffende Erfahrung machen können, feststehend gelten muss, dann ist es objectiv gültig. Und diese objective Gültigkeit wird den comparativ-allgemeinen Urtheilen durch Zusammentreffen der aposteriorischen Anschauung mit den verwendeten Kategorien verliehen. Die aposteriorische Anschauung erlaubt auf Grund der Schemata des reinen Verstandes die Anwendung der Kategorien auf den bestimmten Fall, gibt aber keineswegs, wie Drobisch behauptet, erst den Kategorien objective Gültigkeit; diese haben sie so schon begrifflich und behaupten sie überall, wo sie mit Recht angewendet werden können.

Die Behauptung von Drobisch (S. 46): „Die Kategorien liegen nicht schon in der Erfahrung, sondern kommen zu ihr erst hinzu" müssen wir so corrigiren: Die Kategorien liegen nicht schon in der Wahrnehmung, sondern kommen zu dieser erst hinzu; durch ihr Hinzutreten aber wird die Wahrnehmung in Erfahrung umgesetzt; und will man nun sagen: demnach liegen dann die Kategorien in der Erfahrung — so ist das vielleicht nicht gerade treffend ausgedrückt, aber geradezu falsch ist diese Behauptung nicht. Es sind übrigens keineswegs die Wahrnehmungen als noch unwahr von den

„wahren" Erfahrungen zu scheiden (S. 47); nein, die Urtheile, die auf Grund blosser Wahrnehmungen gefällt werden, sind schon diesem ihrem Namen nach ebenso wahr oder vielmehr richtig, als die Erfahrungsurtheile, in die überall der menschliche Verstand sie zu verwandeln sucht; sie sind nur nicht fest begründet, noch nicht für Jedermann annehmbar, sie ermangeln noch der comparativen Allgemeinheit. Der S. 39 von Drobisch angeführte Ausspruch Kant's: „Nur in der Erfahrung ist Wahrheit" will nicht die Wahrheit der Wahrnehmungen bestreiten, die überall die Erfahrung vorbereiten und begründen, sondern nur die Wahrheit einer Erkenntniss von Dingen bloss aus reinem Verstande.

Spricht Kant nach S. 48 aus, der Verstand schöpfe seine Gesetze (natürlich nicht die empirischen, sondern die apriorischen) nicht aus der Natur, sondern schreibe sie ihr vor, so klingt das freilich etwas verwegen, wie er selbst zugesteht, es lässt sich auch missverstehen; es ist damit aber in der That nur ausgesprochen, dass die metaphysischen Grundsätze der Naturwissenschaft (die Analogien der Erfahrung u. s. w.) nicht a posteriori ermittelt sind, sondern a priori behauptet werden; und das werden sie allerdings. Sagt er weiter, dass diese apriorischen Gesetze des reinen Verstandes von „Erfahrung überhaupt" Belehrung geben, empirische Gesetze aber, die nur „nach Norm" jener apriorischen möglich sind, erst durch „hinzukommende Erfahrung" kennen gelernt werden, so ist das auch richtig und in Ordnung. Jene apriorischen Gesetze gehen auf Möglichkeit von Erfahrungen überhaupt, bezeichnen, was überhaupt „Gegenstand der Erfahrung" werden kann; was aber wirklich zu bestimmten Gegenständen der Erfahrung geworden ist, das lehren die empirischen Gesetze der besonderen Naturwissenschaften, unter denen die Kepler'schen für die Astronomie einen hervorragenden Rang einnehmen.

Es kann übrigens vieles Gegenstand wirklicher Erfahrung sein, ohne der Bestimmung durch besondere empirische Gesetze zu unterliegen; als Beispiele mögen dienen die specifischen Gewichte der chemischen Elemente, die Zahl und Beschaffenheit der Zähne und Zehen bei den Vierfüsslern, die

Zahl der Staubfäden in den Pflanzenblüthen, die Zahl der Planeten und die Zahl der den Planeten beigegebenen Monde; in gewissen Fällen fand man da noch statt der Gesetze Regeln, in anderen fehlen selbst diese; aber auch das muss sich alles noch nach jenen apriorischen Gesetzen des Verstandes richten. Die menschliche Erkenntniss trachtet darnach, alles auch unter besondere empirische Gesetze zu bringen, es will ihr aber in vielen, vielen Stücken gar nicht gelingen.

Wie nun Drobisch S. 49 behaupten kann, „dass der naturwissenschaftliche Begriff von Erfahrung ein ganz anderer ist als der kantische", ist uns unbegreiflich, denn auch Kant erkennt den empirischen Naturgesetzen volle objective (nicht bloss subjective) Gültigkeit zu; andererseits freilich ist auch klar, dass diesen Gesetzen trotzdem nur comparative Allgemeinheit und Nothwendigkeit zunächst beiwohnt. Wo aber eine einheitlich bestimmte Kraft, wie die Gravitation im astronomischen Bereich, wirksam ist, da ist wohl von selbst klar, warum diese an sich nur comparative Allgemeinheit bei ihrer ausnahmelosen Geltung (allüberall ganz dieselbe Kraft) der strengen logisch-apriorischen Allgemeinheit und Nothwendigkeit sich ebenbürtig zur Seite stellt. Und wo Gesetze noch nicht gefunden werden konnten, aber einheitlich bestimmte Gegenstände vorliegen, wie in der Chemie (Gold ist stets nur dieses Gold, Sauerstoff nur dieser Sauerstoff), da lässt auch keine Ausnahme sich denken; die Erfahrung steht unbedingt sicher; einem Stücke „Gold", welchem das für Gold ermittelte specifische Gewicht fehlen würde, müsste eben der Begriff des Goldes a priori, aus der begrifflichen Bestimmung heraus abgesprochen werden. In Zoologie und Botanik, auch wohl in Mineralogie, ist das anders, hier kommen viele Ausnahmen von den empirisch festgestellten Regeln vor, denn hier ist jedes Individuum (resp. jede Gesteinlagerung) ein beim Wechsel der Erscheinungen beharrendes Wesen (nach der recht verstandenen 1. Analogie der Erfahrung), und jedes muss für sich betrachtet und beobachtet werden, wiewohl für das Genus eine Summe von Erfahrungen unbestritten vorliegt.

Der naturwissenschaftliche Begriff von Erfahrung schliesst

sich an die wirklich gemachten Erfahrungen an; diesen physischen Erfahrungsbegriff erkennt Kant vollständig als solchen an, es ist das seine „hinzukommende Erfahrung". Kants Begriff von „Erfahrung überhaupt". oder von möglicher Erfahrung ist dagegen metaphysisch, und in seiner Aufstellung, d. h. in der Aufstellung einer wirklichen „Theorie der Erfahrung", liegt eine der grossen metaphysischen Leistungen des Mannes der Kritik, nimmermehr ist er „fehlerhaft", wie Drobisch meint.

Wir sehen nicht mit Drobisch neben dem Kopernikus Kant noch einen Platz für einen Kepler frei; die Aufstellung der metaphysischen Grundsätze der Naturwissenschaft und die der Antinomien zeigt uns unsern Kopernikus schon als Kepler; eher brauchen wir noch einen Galilei, der mit bewaffnetem Auge nach den Ideen ausschaut, statt sie für erschlossen zu halten. Im übrigen wünschen wir nur, dass Versehen unseres Kopernikus-Kepler gründlich berichtigt und eine Summe von Berichtigungen endlich allgemein anerkannt werden. Trotz der Einwendungen, die wir erheben mussten, gebührt dem herbartischen Nestor für sein Eintreten in den um Kant wogenden Kampf ein freudiger Dank aus dem kantischen Lager.

Herzberg (Elster). Gustav Knauer.

Philosophie im Umriss von Dr. *Adolph Steudel.* Zweiter Theil. Praktische Fragen. 3. Abtheilung. Kritische Betrachtungen über die Rechtslehre. Stuttgart, Ad. Bonz & Comp. 1884. (XVI u. 436 S.) 8°.

Ehe ich an den Gegenstand selbst herantrete, scheint es angemessen, einige Worte vorauszuschicken. Ueber meine Besprechung seiner „Kritik der Religion" [in dieser Zeitschrift Jahrg. 1883 Heft 3 u. 4 S. 201 ff.] hat Herr Steudel Beschwerde geführt. Wenn ich gleichwohl die Besprechung dieses neuen Bandes übernommen habe, so ist das geschehen, weil ich es für das Natürlichste und Einfachste halte, dass der Referent über zwei der früheren Theile auch über den abschliessenden

Theil referire, und weil ich mir das nöthige Maass von Objectivität zutraue, um die Sache selbst im Auge zu behalten und mich durch nichts anderweitiges beirren zu lassen. Herrn Dr. Steudel aber bitte ich, sich von meinem ehrlichen Willen überzeugt zu halten, nach bestem Wissen wahrheitsgetreu und gerecht zu berichten. Ich habe gegen Herrn Dr. Steudel persönlich nichts; im Gegentheil, ich habe allen Grund anzunehmen, dass er mir an Verdienst wie an Jahren überlegen ist; ich zolle seinem Eifer für die Wahrheit oder was ihm so erscheint, seiner grossen Belesenheit, seinem Fleiss und seiner Aufrichtigkeit ausdrückliche ehrende Anerkennung. Wenn ich über seine Bücher gleichwohl nicht freundlicher urtheilen kann, als ich es thue, so beruht das auf sachlichen Gegensätzen der Anschauung und der Arbeitsweise. Ausserdem, wie ich mir bewusst bin, dass ich zunächst nur mich selbst repräsentire als eine beliebige Stimme aus dem gelehrten Publikum, und dass nur der Inhalt dessen, was ich vorbringe, meinen Ausführungen und meinem Urtheil bei Anderen Glaubwürdigkeit verschaffen kann, so darf wohl auch Herr Steudel, wenn ich unmotivirt tadele, der Güte seiner Sache vertrauen und sich darauf verlassen, dass er in der Differenz mit mir alle Einsichtigen auf seiner Seite haben wird.

Herr Steudel hat nunmehr sein sehr umfassendes Unternehmen glücklich zu Ende geführt und die Hauptergebnisse seines philosophischen Denkens in systematisch einheitlicher Gestalt niedergelegt. Dazu darf man dem Verfasser, der so ehrlich und sachlich gesinnt ist, von Herzen Glück wünschen, auch wenn man über den objectiven Werth und die Fruchtbarkeit des von ihm Gebotenen anders denkt als er. Die „Philosophie im Umriss" behandelt im ersten Theil die theoretischen, im zweiten Theil die praktischen Fragen; der praktische Theil umfasst in drei verschiedenen Abtheilungen die Kritik der Sittenlehre, die Kritik der Religion und zuletzt auch noch kritische Betrachtungen über die Rechtslehre. Es liegt damit ein Gedankensystem vor uns, das, wie der Verfasser sagt, mit dieser Sicherheit und Festigkeit nur vorgetragen werden konnte, weil es bereits die Probe eines ganzen Lebens bestanden hat, ein reines Verstandeserzeugniss, das

im Gegensatze zu allem Phantasiren und blossen Vermuthen nur den nüchternen und unbestochenen Verstand in Anspruch nehmen will.

Verhielt sich schon die Kritik der Sittenlehre und die Kritik der Religion sehr ablehnend gegen alles, was man meistens Moral- und Religionsphilosophie genannt hat, so tritt diese negative Richtung in diesem letzten Bande noch weit entschiedener hervor. Der Verfasser verwirft alle Rechtsphilosophie schlechthin; das Recht ist gar kein Object, über das sich philosophiren liesse. Denn philosophiren heisst über die Räthsel der inneren und äusseren Welt nachdenken, um darüber zu klarer Einsicht oder wenigstens zu einer subjectiv befriedigenden Ansicht zu gelangen; das Recht aber ist nur eine Summe von praktischen Regeln zur Erreichung eines praktischen Zweckes, die sich die Menschen geschaffen haben; es liegt also in ihm kein kosmisches Räthsel vor, und die Philosophie hat deshalb mit ihm nichts zu schaffen. Darum hat auch der Verfasser den Titel „Kritik der Rechtslehre" für unangemessen gehalten; denn darnach hätte man erwarten dürfen, dass nach vorgenommener kritischer Säuberung irgend ein festzuhaltender philosophischer Rest übrig bliebe, was doch keineswegs der Fall ist.

Das Verfahren, das Herr Steudel einschlägt, ist radikal genug; aber die Gründe, aus denen er alle Rechtsphilosophie verwirft, scheinen doch wenig triftig. Wir wollen ihm alles zugeben, was er verlangt; das Recht sei nichts als menschliche Satzung zur Erreichung äusserer Zwecke, und das Philosophiren andererseits beschäftige sich mit der Lösung kosmischer Räthsel: folgt daraus wirklich, dass das Recht kein Object für die Philosophie ist? Steht der Mensch ausserhalb der Welt, oder steht das, was der Mensch schafft, ausserhalb der Welt? Schafft der Mensch nicht überall im engsten Anschluss an die Welt und ihre einzelnen Erscheinungen? Und wenn er sich praktisch auf die Erreichung bestimmter äusserer Zwecke einrichtet, muss er nicht dem eigenen inneren Zusammenhang der weltlichen Dinge nachgehen, um irgend etwas auszurichten? Also eine kosmische Erscheinung ist das Recht jedenfalls, und doch wohl mindestens in demselben

Grade wie Sittlichkeit und Religion, denen der Verfasser die Dignität, Objecte des Philosophirens zu sein, doch nicht bestreitet. Aber auch Räthsel enthält das Recht, die auf empirischem Wege so einfach lösbar nicht sind. Die Thatsache, dass es überall unter Menschen, mindestens überall in der Culturwelt, ein Recht gibt, und andererseits die Uebereinstimmungen wie die Ungleichheiten in den verschiedenen Rechtssystemen aus allen Zeiten und bei allen Völkern verlangen eine philosophische Erklärung so gut wie irgend ein anderes kosmisches Räthsel. Welche wesentlichen Merkmale den Begriff des Rechts constituiren, durch welchen inneren Zusammenhang der Dinge es geschieht, dass überall oder wenigstens überwiegend für diesen zu erreichenden Zweck gerade dieses Mittel sich als das geeignetste erweist und von den Menschen erwählt wird: das alles kann doch wohl nur durch philosophische Betrachtung ausgemacht werden. Auch das von Herrn Steudel angezogene Beispiel, dass das Nachdenken über das Finanzwesen oder die Heilkunde Niemandem als Philosophie gelten werde, will nicht recht zutreffend erscheinen. Wenn es heissen soll, dass die unendlichen Einzelheiten der praktischen Erwägung sich dem Bereiche der Philosophie entziehen, so wird das ja Jedermann für das Recht wie für alle anderen Gebiete menschlicher Praxis ohne weiteres zugeben. Aber darauf hat auch noch nie die Rechtsphilosophie sich gerichtet. Die obersten Principien aber und die wesentlichen Zusammenhänge mit dem Gesammtbereiche der Erscheinung gehören ebenso für Finanzwesen und Heilkunde wie für das Recht der Philosophie an, und es gibt eine philosophische Wirthschaftslehre oder eine philosophische Heilkunde, wie es eine philosophische Rechtslehre gibt. So, glauben wir, müsste aus Steudel's eigenen Vordersätzen geschlossen werden.

Uebrigens läuft die ganze Sache auf einen blossen Wortstreit hinaus; denn thatsächlich trägt Steudel zur Begründung des Satzes, dass es eine philosophische Rechtslehre nicht gibt, selber eine philosophische Rechtslehre als Resultat seines Nachdenkens vor. Wir versuchen, die Umrisse derselben in aller Kürze nachzuzeichnen.

Das Recht, sagt Steudel, ist nicht apriorischer Natur, sondern in der Zeit geworden. Es war eine Zeit, wo es noch kein Recht gab; in diesem Naturstande war wohl die Möglichkeit eines allgemeinen Kriegszustandes vorhanden, er kann aber auch das Bild eines freundlichen und friedlichen Zusammenlebens geboten haben. Jedenfalls aber war dieser Zustand unbequem, und so verständigten sich die Menschen, oder auch Personen von hervorragender Macht legten ihr Gebot auf, und durch die Mitwirkung der Macht bildete sich dann ein Rechtszustand. Dieser brachte wohl Beschränkungen der natürlichen Freiheit mit sich, aber doch nur als Bethätigung des eigenen Willens und der eigenen Macht der vereinigten Genossen. Der Zweck des Rechts ist mithin die Herstellung und Sicherung des geselligen Lebens, seine Aufrechterhaltung ein von praktischer Klugheit eingegebener Akt der Selbsthülfe gegen antisociale Ausschreitungen. Die Legitimation dazu liegt in der Macht, der principielle Grund des Rechts in dem Willen und der Macht der Gesellschaft oder ihrer Repräsentanten. Ein materielles Rechtsprincip gibt es weiter nicht, sondern nur das formelle der praktischen Erspriesslichkeit und Zweckmässigkeit für das sociale Leben. So bewegt sich das ganze Recht nichts weniger als in höheren Regionen, sondern in einer ganz niedrigen und hypothetischen irdischen Atmosphäre; sein Wesen ist Politik. Der Staat selber ist ein von Menschen in ihrem eigenen Interesse geschaffenes Institut. Und — um wenigstens eine der Consequenzen anzudeuten — das Strafrecht ist eine Art von Selbstvertheidigung, von Nothwehr des Staates, ebenfalls nur eine Aufgabe der Politik. Zugleich aber trägt die Strafe den Charakter der Rache; der Staat rächt sich an dem Thäter für die erfahrene Verletzung. Freilich wird dabei auch eine Genugthuung für das verletzte sittliche Gefühl, die Wiederherstellung der Rechtsordnung und Beruhigung der Gemüther angestrebt: aber alles dies steht in keinem begrifflichen Zusammenhange mit dem Recht zu strafen, dessen eigentliche Begründung in der Macht des Staates liegt, Verletzungen abzuwehren.

Es scheint uns nicht nöthig, diese Ansichten zu wider-

legen. Vor zweihundert Jahren hätte das Eine oder Andere daran als neu und discutirbar erscheinen können; nachdem Thomasius, Kant und Savigny — um nur diese zu nennen — gelebt haben, bietet es nur noch das Interesse der Curiosität zu sehen, wie das Princip des reinen unbefangenen Verstandes hinter allen geschichtlichen Fortschritt der Erkenntniss auf die ersten unbeholfenen Versuche einer Reflexion über das Recht zurückführt.

Auch in dem vorliegenden Bande nehmen die eigenen Ausführungen des Verfassers einen äusserst geringen Raum ein; die überwiegende Masse bilden Citate, meist ganz kurze herausgerissene Stellen, die aus den verschiedenartigsten Autoren hinter einander aufgeführt werden, und die in ihrer aphoristischen Form die eigentliche Ansicht der Betreffenden nicht sicher erkennen lassen. Die Belesenheit des Verfassers zeigt sich auch hier als sehr gross; aber gerade das, was man als der Sache am meisten dienlich am liebsten angeführt sähe, findet man doch nicht. Ausländische Schriftsteller fehlen fast ganz; Juristen, die doch ebenso wie die Philosophen über die höchsten Principien sich auszusprechen gezwungen sind, werden kaum erwähnt. Die citirten Ansichten werden weder chronologisch, noch nach Schulen oder Richtungen geordnet; davon, dass es in dieser Vielheit der Ansichten eine fortschreitende Entwickelung gibt, zeigt sich keine Ahnung. Jedes beliebige Handbuch des Strafrechts z. B. gibt eine geeignetere Uebersicht über die verschiedenen Strafrechtstheorien, als wir sie hier finden. Die Art, wie der Verfasser die von ihm angeführten Autoren zu widerlegen pflegt, haben wir früher ausreichend charakterisirt und brauchen darauf nicht zurückzukommen.

Der Vollständigkeit halber bemerken wir noch, dass der Verfasser in einem Anhang (S. 429—436) „Gedanken über das Geschworenen-Gericht" mittheilt, die darauf hinauslaufen, dass die Rechtsprechung in Strafsachen ganz in die Hände des „Volkes" gelegt werden sollte, so dass die Geschworenen nicht nur über die That- und Schuldfrage urtheilen, sondern auch die Strafe festsetzen; darum sollten in den Strafgesetzen keine strengen und ängstlichen begrifflichen Unterscheidungen

angestrebt werden, sondern man sollte sich mit viel allgemeineren und leicht verständlichen Begriffsbestimmungen begnügen. — Das Mittel scheint uns heroisch und mit den Lebensbedingungen eines Culturvolkes kaum verträglich.

Friedenau. A. Lasson.

Genie und Wahnsinn. Eine psychologische Untersuchung von Dr. *Paul Radestock*. Breslau, 1884. Ed. Trewendt. (VII u. 78 S.) 8°.

Seit dem von Seneca überlieferten Ausspruch des Aristoteles: „Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit" ist die Wahrnehmung, dass Genialität und Geistesstörung etwas Verwandtes haben, oft wiederholt und endlich auch von bedeutenden Irrenärzten wie Moreau de Tours und Hagen der wissenschaftlichen Erörterung unterzogen worden. Diesen Forschern reiht sich unser Verf. an, der wie in seinen früheren Schriften über „Schlaf und Traum" und über „die Gewöhnung und ihre Wichtigkeit für die Erziehung" vom „Standpunkte der physiologischen Psychologie" aus seinem Gegenstande näher tritt.

Eine ausgebreitete Belesenheit, durch welche nur die eigene Ansicht etwas zu sehr in den Hintergrund gedrängt wird, liefert ihm das biographische Material für die eigentliche Untersuchung. Da wird zunächst festgestellt, dass viele reichbegabte Männer entweder selbst irrsinnig wurden [1]), oder aus Familien stammten, in welchen Geisteskrankheiten vorkommen, so dass bei ihnen eine angeborene abnorme Nervenconstitution vermuthet werden kann [2]). Andere litten an Nervenkrankheiten wie Epilepsie (Cäsar, Mohammed), Starrsucht (Paganini), Convulsionen (Molière), waren Sinnestäuschungen unterworfen (Constantin d. Gr., Loyola, Luther, Crom-

1) Am zahlreichsten sind die Dichter vertreten: Tasso, Swift, Lenau, Hölderlin u. a. Unter den Naturforschern wäre neben Swammerdam und J. G. Zimmermann noch Jul. Rob. Mayer zu nennen gewesen.

2) Karl V., Ludwig XI., Diderot, Hegel, Basedow. Hier könnte u. A. Vict. Hugo genannt werden, dessen Tochter sich im Irrenhause befindet.

well, Cartesius, Swedenborg, Cellini, Pope, Byron, Goethe), hatten gewisse bizarre Einfälle und Gewohnheiten (Beethoven, Mad. de Stael) oder gaben sich Excessen hin, welche einer krankhaften Anlage oder Ueberreizung des Nervensystems entsprangen (Mirabeau, Fielding, Byron, Christian Günther, Schubart). Nicht wenige gingen mit Selbstmordsgedanken um (Goethe, Chateaubriand, George Sand) und einige endeten wirklich durch eigene Hand (Fr. Ed. Beneke, Merck, H. v. Kleist, F. Raimund). Neben solchen, die in jungen Jahren dahingerafft wurden (Novalis, Hauff), finden wir andre, denen im Mannes- oder Greisenalter die Geisteskraft versagte (G. Fr. Haendel, Newton, Linné) und viele starben an Schlaganfällen Katharina II., Cuvier, Fel. Mendelssohn), wie denn überhaupt hohe geistige Befähigung oft mit schwächlicher Constitution verbunden ist (Cicero, Plotin, Erasmus, Pascal, Voltaire, Kepler, Newton).

Zu der Frage nach der Beweiskraft der aufgeführten biographischen Thatsachen übergehend, macht sich der Verf. verschiedene Einwände, die er aber sogleich entkräftet oder wenigstens abschwächt. Wenn sich über viele Geistesheroen nichts beibringen lasse, was auf psychische Störung hinweisen würde, so könne dies an der mangelnden Beobachtung oder auch an der pietätsvollen Scheu der Nächststehenden liegen und über dies stehe der kleinen Zahl anerkannter Koryphäen die ungezählte Menge unerkannter und verkümmerter Genies gegenüber, bei welchen der Drang ungeäusserter Vorstellungen und Gefühle verbunden mit dem Druck der äussern Verhältnisse geistige Umnachtung herbeiführte. Wenn ferner der Procentsatz der vorzüglich Beanlagten unter den Geisteskranken kein auffallend hoher sei, so erkläre sich dies einfach daraus, dass erstere überhaupt nur die kleine Minderheit bilden und dass bei der Menge der somatischen und psychischen Ursachen der Geistesstörung auch mittelmässig begabte, sogar beschränkte Menschen irrsinnig werden können. Möge endlich auch die relative Häufigkeit der Geisteskrankheiten unter den gebildeten Ständen daher rühren, dass diese mancherlei schädlichen Einflüssen vorzugsweise ausgesetzt sind, so müsse doch auf der anderen Seite hervorgehoben werden, dass

manche Einflüsse dieser Art, wie geistige Anstrengung, Anwendung von Excitantien, heftige Affecte, selbst wieder in der geistigen Begabung ihre Quelle haben können. Wenn man einwenden wollte, dass ja das Genie mit geringerer Anstrengung sein Ziel erreiche als der mittelmässig Begabte, so wäre zu erwiedern, dass für das Genie die rastlose Ausübung seiner Kraft Naturbedürfniss, die Richtung derselben aber am wenigsten durch die Rücksicht auf den äusseren Erfolg bestimmt, vielmehr diesem oft geradezu hinderlich ist. Wo nun dem aus der genialen Begabung hervorgehenden übermächtigen Schaffensdrange keine gute physische Organisation entspricht, da kann derselbe ebenso bei schrankenloser Aeusserung wie bei gewaltsamer Unterdrückung die Krankheit begünstigen.

Lässt sich hiernach bei Erwägung aller thatsächlichen Momente eine Beziehung zwischen Genie und Wahnsinn nicht in Abrede stellen, so fragt sich nun: welches ist die physiologische Grundlage dieser Beziehung? Moreau sieht das Wesen der Geistesstörung wie des Genies in einer Uebereizung des Gehirns und erklärt das Genie geradezu für eine Neurose; sein materielles Substrat sei un état semimorbide du cerveau, véritable éréthisme nerveux. Dieser Anschauung schliesst sich der Verf. insoweit an, als er es plausibel findet, „dass das Wesen der Genialität in einer höheren centralen Reizbarkeit und Reizung besteht, welche die Geistesstörung begünstigen und durch das Mitwirken anderer Momente dazu führen kann, während sie ohne dieses Mitwirken einen Mittelzustand zwischen den normalen und anerkannt abnormen Functionen bildet."

Als psychologische Berührungspunkte werden sodann hervorgehoben: a) veränderte Reaction auf äussere Eindrücke, erhöhte Sensibilität in der einen, verminderte in der anderen Richtung; b) eine der wirklichen Wahrnehmung nahe- oder gleichkommende Lebhaftigkeit der Erinnerungsbilder und Phantasievorstellungen (das trifft doch nur bei gewissen Arten des Genies, besonders dem künstlerischen zu); c) Eigenthümlichkeit des Vorstellungsverlaufes, derselbe ist verzögert in der Melancholie wie im Beginn des genialen

Schaffens und in der Erschöpfung nach demselben, andererseits beschleunigt bis zur Gedankenflucht im Exaltationszustande des Wahnsinns wie des intensiven geistigen Schaffens; d) Besonderheiten in der Verbindung der Vorstellungen: beim genialen Sinnen und Schaffen wie im Wahnsinn üben oft plötzlich auftauchende Associationen, sonst nicht bemerkte Aehnlichkeiten bestimmenden Einfluss. Die Conception, das Aufblitzen des genialen Gedankens geschieht instinktmässig, im Gegensatz zu der nachfolgenden Ausarbeitung, methodischen Begründung etc. Der Reflexion geht die Intuition vorher — „der fliegende Blick, der die neue Schöpfung des Gedankens vor der Ausführung in schwebenden Umrissen vorausgreift" (Vischer). Ein weiterer Vergleichspunkt ist e) das Ueberwältigtwerden und Beherrschtsein von unwillkürlich, oft wider Willen aufsteigenden Vorstellungen, Trieben, Leidenschaften[1]). Hier bekämpft jedoch der Verf. die Meinung, dass die geniale Conception „unbewusst" geschehe; es könne sich nur um niedrigere Grade des Bewusstseins, um mangelnde Aufmerksamkeit und Besonnenheit handeln, das associative Denken sei bloss weniger bewusst als das apperceptive, aber nicht unbewusst. Auch sei die Willensfunction bei der Conception des Genies, wie im Traum und noch mehr bei den Geistesstörungen zwar geschwächt aber nicht aufgehoben. Die rasche Aufeinanderfolge der Vorstellungen ist endlich f) begleitet von einem schnellen Wechsel der Gefühle und Willensmotive (wird man das wohl von Sokrates oder Kant behaupten können?) wodurch die Charakterbildung genialer Naturen erschwert wird, während gemüthliche Naturen, an einer mittleren Grundstimmung beständig festhaltend, auch die Stetigkeit und Reinheit der Haltung leichter bewahren.

Die aufgezählten Berührungspunkte machen es begreiflich, dass andere hinzukommende Momente, wie körperliche Krankheit, heftige Gemüthsbewegung, Ueberarbeitung, der Druck

1) Der Verf. denkt immer zunächst an Dichter und Künstler; aber gibt es nicht auch Genies der That, bei welchen so wenig von Willensschwäche (S. 40) die Rede sein kann, dass wir an ihnen vielmehr gerade die ungewöhnliche Kraft des Wollens bewundern, welches alle übrigen geistigen Thätigkeiten seinen Zwecken dienstbar macht?

äusserer Verhältnisse, den hervorragend begabten Menschen leichter als den mittelmässig beanlagten die Grenze überschreiten lassen, welche den normalen von dem krankhaften Geisteszustande trennt. Die pädagogischen Nutzanwendungen folgen hieraus von selbst.

Unsere flüchtige Skizze giebt, wie wir ausdrücklich bemerken wollen, kein zureichendes Bild von der Fülle anregender Gedanken, welche die vorliegende Schrift in knapper und dabei dem Verständnisse weiterer Kreise angepasster Form darbietet. Wenn es dem Verf. bei neuer Vertiefung in seinen Gegenstand gelänge, die aufgedeckten und aneinandergereihten aber noch nicht in eine innere Beziehung zu einander gebrachten Vergleichspunkte zwischen Genie und Wahnsinn auf ein einheitliches erklärendes Princip zurückzuführen und dessen verschiedene Modificationen in den einzelnen Arten der genialen Begabung zu verfolgen, so würden wir dadurch ohne Zweifel dem Hauptziel dieser verdienstlichen Untersuchung, der Ergründung des eigentlichen Wesens der Genialität noch um einen Schritt näher gerückt.

Dr. E. Philippi.

Litteraturbericht.

Ueber die Beziehungen Chr. Garve's zu Kant, nebst mehreren bisher ungedruckten Briefen Kant's, Feder's und Garve's, von Dr. *Albert Stern*. Leipzig, Denicke. 1884. (IV, 98 S.) 8°.

Diese, wie es scheint, als Erstlingsarbeit herausgegebene Monographie bietet nach einer übersichtlich abgefassten Einleitung, welche Garve's Stellung innerhalb der deutschen Popularphilosophie der vorkantischen Epoche gut charakterisirt, in zwei Theilen eine erschöpfende Darstellung ihres Gegenstandes. Im ersten Theil wird von Garve's Studium der Kant'schen Philosophie und dann von der famosen Göttinger Recensions-Angelegenheit gehandelt, bei welcher Gelegenheit ausser dem die Sache gründlich beleuchtenden Briefe Garve's an Kant die höchst interessante Antwort desselben vom 7. Aug. 1783 und ausser andern Correspondenzstücken auch noch ein zweiter, ebenso wie jene, bisher ungedruckter Brief Kant's an Garve vom 21. Sept 1798 mitgetheilt werden. Diese, sowie die übrigen hier zuerst abgedruckten Briefe geben der vorliegenden Arbeit einen besonderen Werth, welche in ihrem zweiten Theile die Stellung Garve's zu Kant's Philosophie sehr eingehend und zugleich

massvoll und mit kritischem Sinne erörtert. Dem Schlussurtheil des Verfassers, welcher sich durch die vorliegende Schrift aufs Beste in die Litteratur einführt, wird man durchaus beistimmen müssen, dass Garve „zwar kein besonders tiefer, wohl aber ein scharfsinniger Beurtheiler" Kant's war. „Trotz der vielen Missgriffe, die er beging, hat er doch manche Bedenken in voller Klarheit ausgesprochen, deren Berechtigung spätere Zeiten erwiesen haben." C. S.

Ueber den Begriff amor dei intellectualis bei Spinoza. Von Dr. *C. Lülmann.* Jena, Frommann (H. Pohle). 1884. (46 S.) 8°.

Der Verfasser wurde bei seiner Beschäftigung mit Spinoza zu der Ueberzeugung geführt, dass, wenn dessen System neben vielen wahren und unstreitig grossartigen Gedanken auch ungelöste Probleme, logische Fehler in der Beweisführung, ja schwere innere Widersprüche zeigt, die Ursache davon in dem eigenthümlichen Verhältnisse liege, „in welches bei Spinoza intuitive Erkenntniss zur wissenschaftlichen, auf den Intellect gegründeten Lehrentwicklung tritt". Dasselbe documentirte sich ihm „innerhalb des Systems durch zwei, einander ursprünglich fremde Gedankenreihen, welche in dessen letztem Begriffe, amor dei intellectualis, in höchst bezeichnender Weise zusammentreffen". Dr. Lülmann hat es sich nun zur Aufgabe gemacht, im Nähern nachzuweisen, dass der Begriff des amor dei intellectualis mit den Grundlagen und Fundamentalsätzen des Systems nicht nur in keinem rechten Zusammenhange, sondern selbst in deutlich nachweisbarem Widerspruche stehe, indem derselbe weder aus dessen Praemissen richtig entwickelt ist, mag man das Wesen des menschlichen, mag man das des göttlichen Geistes (versteht sich nach Spinoza) in Betracht ziehen, noch überhaupt zu den Voraussetzungen passt. Wie kommt nun dieser Begriff in das System Spinoza's? Der Verfasser antwortet: „Das in der spinozistischen Philosophie sich geltend machende individualistische Princip wirkt hier ausschlaggebend, indem es zugleich dem sonst so strengen Rationalismus Spinoza's eine unverkennbar mystische Färbung verleiht. Es ist nicht die das Wesen der Natur begreifende Vernunft, sondern die bei der Betrachtung des Göttlichen sich über die Schranken von Zeit und Endlichkeit erhaben fühlende Menschenseele, welche nach liebender Vereinigung mit dem Universum ringt." „Mein einziges Ziel, sagt Sp. im Tractatulus de Deo, etc. (II, 26), welches ich zu erreichen trachte, ist, die Vereinigung mit Gott schmecken zu können." Der Verfasser hat den Beweis, dass der Begriff des amor intellectualis dei zu den naturalistischen Praemissen Spinoza's nicht passe und nicht daraus hervorgegangen sein könne, vollständig erbracht; er hat ebenfalls ganz Recht, wenn er von zwei Ideenkreisen bei dem Philosophen redet, die sich nicht mit einander decken. „Auf der einen Seite (steht) der Versuch einer rein mechanischen Naturerklärung, nach welcher der Mensch nur als endliches, unselbständiges Glied in der unendlichen Kette der Erscheinungen gilt; auf der andern Seite die, einem persönlichen Herzensbedürfnisse in ungleich grösserm Maasse Genüge leistende Begreifung des menschlichen Geistes als eines

selbstthätigen, in sich freien, aber wegen seiner irdischen Beschränktheit sich nach Liebe und gemüthsinniger Vereinigung mit einem Ewigen und Unendlichen sehnenden Einzelwesens." Wer den Entwicklungsgang Spinoza's kennt, weiss, dass er, von dem jüdischen Theismus ausgegangen, nicht sowohl trotz, als grade wegen seiner religiösen und speculativen Tiefe von der Wissenschaft des Judenthums unbefriedigt blieb, auch dem feurigen und originellen, jedoch unklaren Geiste J. Bruno's nur vorübergehende, wenn auch spürbare Beachtung schenkte, um sich dann der cartesischen, später der hobbesischen Philosophie zuzuwenden. Das Ineinsbilden dessen, was sein religiöser Trieb aus dem Judenthum mitgebracht, die Liebe zu Gott und die Hingabe an das eine, Alles umfassende, belebende und beseligende Wesen, und dessen, was sein Erkenntnisstrieb als wissenschaftliche Nahrung aus der Philosophie seiner Zeit gewonnen hatte, macht das Werk seines Lebens aus, wie dies in der allmälig vollendeten Ethik vorliegt, welche eine Ethik werden musste, weil das religiös-ethische Element bei Spinoza die naturalistisch-mechanische Theorie überwog. Wenn es aber zu keiner wissenschaftlich haltbaren, logisch unanfechtbaren Vereinigung oder Ausgleichung der beiden Elemente bei Spinoza gekommen ist, so ist deren Heterogenität daran schuld. Alle Widersprüche seines Systems stammen zuletzt von der Unmöglichkeit her, zu zeigen, wie aus einem vollkommenen Wesen eine unvollkommene Welt, aus einem Einigen Wesen verschiedene Attribute, aus einer alle Wirklichkeit in sich enthaltenden Substanz verursachte Modi sich herleiten lassen, also, mit Kant zu reden, daraus, dass er Gott zum „constitutiven Princip" seines Systems machte. — Dr. Lülmann's Büchlein zeugt von Scharfsinn und gründlicher Verarbeitung des Stoffes. C. S.

La morale dans le drame, l'épopée et le roman par *Lucien Arréat.* Paris, ancienne libr. Germer Baillière et Co. Fex. Alcan. 1884. (219 S.) 8°.

Dies Büchlein hat der Verfasser auf die Beobachtung gegründet, dass die dramatischen Schöpfungen der Dichter eine Anzahl moralischer Erfahrungssätze enthalten, welche zur Kritik der von den Philosophen errichteten Lehrgebäude der Ethik dienen können. Diese Vergleichung der wissenschaftlichen Moral mit der den Dichterwerken entnommenen Analyse des sittlichen Gehalts derselben im Ganzen und Einzelnen liefert eine Menge guter Bemerkungen und fruchtbarer Gesichtspunkte, welche den Philosophen wie den Litteraturhistorikern zu Gute kommen. Der Verf. hat seinen aus der Poesie der Alten, des Mittelalters und der Neuzeit überall gesammelten reichen Stoff in acht Abschnitte vertheilt, von denen die ersten beiden (die Quellen unserer moralischen Thätigkeit — die Ziele der Pflicht) dem Ref. besonders ansprechend waren, nicht minder der vierte von den moralischen Conflicten. C. S.

Neu eingegangene Schriften.

Kedney, J., Steinport, Hegel's Aesthetics.
Coste, Aug., Les conditions sociales du bonheur et de la force. 3me édit.
Benard, Ch., La philosophie ancienne. Histoire générale de ses systèmes.
Volkmann, W., Lehrbuch der Psychologie. Bd. II.
Salvadori, C., La Sociologia.
Tarantino, Gius. saggi filosofici.
Rée, P., Die Entstehung des Gewissens.
Dallwig, Fr, Der Kampf zwischen Glauben und Wissen.
Gallwitz, H., Das Evangelium eines Empiristen.
Günther, G., Grundzüge der tragischen Kunst.
Koch, J. L. A., Grundriss der Philosophie. 2. Aufl.
Biedermann, Gust., Philosophie der Geschichte.
Starcke, C. N., Ludwig Feuerbach.
Eucken, Rud., Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und That der Menschheit.
Schmidt, P. V., quomodo ultimis a Chr. saeculis Judaismus cum Paganismo coaluerit etc.
Hagen, Edm. v., Biographische Notizen. 2. Aufl.
Dreher, Eug., Ueber den Begriff der Kraft.
Eucken, Rud., Aristoteles' Anschauung von Freundschaft u. s. w.
Davidson, William. L., The Logic of Definition.
Brasch, Mor., Gesammelte Essays und Characterköpfe z. neuern Philosophie und Literatur Bd. I.
Guggenheim, M., Die Lehre vom apriorischen Wissen.
Hontschik, Adalbert, Menschenreichkunde.
Boletin del circolo filologico Matritense Nr. 1. 2.
Urkunde der Wissenschaft. Grundr. zur systematischen Encyclopädie etc.
Müller, Moritz, sen., Ueber „berechtigte Kerne."
Parrisius, Ed., Zerstreute Schriften. Thl. II.
Perrin, Raymond S., The religion of philosophy.
Ludwig, G., Tertullian's Ethik.
Ceretti, Pietr. Opera postum. 1. Considerazioni sopra il systema generale dello spirito etc. 2. Proposta di riforma sociale etc.
Franck, Ad., Des rapports de la réligion et de l'état. 2me. edit.

Bibliographie
von
Dr. F. Ascherson.

I. **Gesammelte Schriften. Encyclopädie. Zeitschriften.** Ardigo, Opere filosofiche. Volume 2. Cremona. 8. l. 6. — Jamieson, G., Profound problems in theology and philosophy. 8. 15 s. — Rabier, E., Leçons de philosophie. T. I. Psychologie. 8. 7 fr. 50. — Siniscalchi, G.B., Critica e problemica: elucubrazioni varie nelle dottrine filosofiche e sociologiche etc. Volume I. serie I, 2a ediz 16. Taranto. l. 2. — Wilson, J., Thoughts on science, theology and ethics. 8. London, Trübner and Co. 3 sh. 6 d. — Koch, J. L. A., Grundriss der Philosophie. 2. Aufl. gr. 8. Göppingen, E. Herwig's Verlag. n. 2 M. — Cantoni, C., Corso elementario di filosofia. 3. ediz. Milano. 16. l. 5. — Huguet, Le guide du philosophe dans la recherche de la vérité. 8. 4 fr. — Renouvier, Ch., Esquisse d'une classification systematique des doctrines philosophiques. T. I. 8. 8 fr. — Ceretti, P., Considerazioni sopra il sistema generale dello spirito e circa il sistema della natura. 8, Turin, Unione tip. editr. 4 l. 50 c. — Drum-

mond, H., Natural law in the spiritual world. 13th edition. 8. 7 s. 6 d. — Federici, Le leggi del progresso. Vol. II. 8. Rom, Frat. Bocca. 3 l. — Picardi, A., La pantologia. 8. Napoli. l. 5.25. — Tarantino, G., Saggio filosofico. 8. Neapel, A. F. Negro. 4 l. — Studien, Philosophische, herausgegeben von W. Wundt. 2. Bd. 4. Heft. gr. 8. Leipzig, W. Engelmann. n. 4 M.

II. **Zur Geschichte der Philosophie.** Cousin, V., Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu'au 19e siècle. 11e édition, revue par l'auteur et publiée par M. Barthélemy St.-Hilaire, avec une table des matières. 12. 5 fr. — Morell, J. D., Manual of history of philosophy. 8. 12 s. 6 d. — Virieux, E., Le Bouddha sa vie et sa doctrine. Essai d'apologétique et d'histoire des religions. 8. Lausanne. 4 fr. — Woodville Rockhill, The live of the Buddha and the history of his order. Translated by W. Woodville Rockhill. 8. 9 s. — Sinnett, A. P., Esoteric Buddhism. 4th edition. 7 s. 6 d. — Bose, Ram Chandra, Hindu philosophy populary explained. The orthodox systems. 8. 6 s. — Brasch, M., Die Klassiker der Philosophie von den frühesten griechischen Denkern bis zur Gegenwart. Lief. 34. 35. gr. 8. Leipzig, Gressner und Schramm. à 50 Pf. [S. ob. S. 439.] — Schmekel, A., De Ovidiana Pythagoreae doctrinae adumbratione. 8. Berlin, W. Weber, Verlags-Conto. n. 1 M. 20 Pf. — De Gregorio, J., De Isocratis vita, scriptis et discipulis dissertatio. Palermo. 8. l. 3. — Guggenheim, M., Die Lehre vom apriorischen Wissen in ihrer Bedeutung für die Entwicklung der Ethik und Erkenntnisstheorie in der Sokratisch-Platonischen Philosophie. gr. 8. Berlin, F. Dümmler's Verlags-Buchhandlung. n. 2 M. — Malusa, P., La dottrina del bello on Platone, saggio. Parte 1. Venezia. 8. l. 2. — Aristotle's Ethics. Books I. II. III. IV and X. Literally translated, with notes, analyses and questions by the Rev. F. A. Bashford de Wilson. 8. 4 s. 6 d. — Aristotle's Ethics. Illustrated with essays and notes by Sir Alex. Grant, Bart. 4th edition. 2 vols. 8. 1 l. 12 s. — Aristotelis de arte poetica liber. Tertiis curis recognovit et adnotatione critica auxit J. Vahlen. gr. 8. Leipzig, S. Hirzel. n. 5 M. — Thamin, R., Un problème moral dans l'antiquité. Etude sur la casuistique stoicienne 12. 3 fr. 50 c. Ouvrage couronné par l'Academie des sciences morales et politiques. — Lucretius, De rerum natura libri I—III. Edited with introduction and notes by J. H. W. Lee. 4 s. 6 d. — Lucrèce, De la nature des choses. Cinquième livre. Analyse litteraire par M. Patin. Texte latin publié, avec un commentaire critique et explicatif, par E. Benoist et Lantoine. 8. 4 fr. — Masson, J., The atomic theory of Lucretius contrasted with modern doctrines. 8. 9 s. — Ciceronis, M., Tullii, de officiis ad Marcum filium libri tres. Erklärt von O. Heine. 6. Aufl. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung. 2 M. 25 Pf. — Ciceronis, M. T., Tusculanarum disputationum libri V. Erklärt von L. W. Hasper. 2. Bändchen. Buch III—V. gr. 8. Gotha, F. A. Perthes. Ausgabe mit Kommentar unterm Text 1 M. 20 Pf.; Ausg. Text u. Kommentar getrennt in 2 Heften 1 M 20 Pf. [S. ob. Bd. XIX S. 316.] — Lüttgert, G., Bemerkungen zu Cicero's Schrift de Natura Deorum als Schullektüre. 4. Lingen, R. von Acken. n. 1 M. — Thiaucourt, C., Essai sur les traités philosophiques de Cicéron et leurs sources grecques. 8. Paris, Hachette et Co. 6 fr. — Corsi, C., Lo stoicismo romano, considerato particolarmente in Seneca, con una lettera del prof. A. Conti. Prato. 8. l. 4. — Pater, W., Marius the Epicurean; his sensations and ideas. 2 Vols. 8. London, Macmillan and Co. 21 sh. — Thiaucourt, De Johannis Stobaei eclogis eorumque fontibus thesis. 8. Paris, Hachette et Co. — Hersel, H., Qua in citandis scriptorum et poëtarum locis auctor libelli περὶ ὕψους usus sit

ratione. gr. 8. Berlin, S. Calvary und Co. n. 1 M. 80 Pf. — Ludwig, G., Tertullians Ethik in durchaus objektiver Darstellung. gr. 8. Leipzig, G. Böhme. n. 2 M. 80 Pf. — Thomae Aquinatis quaestiones disputatae, accedit liber de ente et essentia. Cum commentariis Thomae Vio Cajetani. Ed novissima. 4 tomi. gr. 8. Luxemburg, P. Brück. n. 19 M. 20 Pf. — Gonzalez, F. Z., Die Philosophie des heiligen Thomas von Aquin. Uebersetzt von C. J. Nolte. 2. Bd. gr. 8. Regensburg, G. J. Manz. n. 6 M. [S. ob. S. 440.] — Moglia, A., La filosofia di San Tommaso d'Aquino. 7. Piacenza, Solari. 4 l. 50 c. — Schneider, C. M., Das Wissen Gottes nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquin. 2. Abtheilung. Das Wissen Gottes und die Geschöpfe im Allgemeinen. gr. 8. Regensburg, G. J. Manz. n. 8 M. — Horawitz, A., Erasmiana IV. [Aus der Rehdigerana zu Breslau 1530—1536.] gr. 8. Wien, C. Gerolds Sohn in Comm. n. 1 M. 20 Pf. — Burckhardt, J., La civilisation en Italie au temps de la renaissance. Trad. par M. Schmitt 2 vols. 8. Paris, E. Plon, Nourrit et Co. 15 fr. — Schindler, C. F., Ueber den Begriff des Guten und Nützlichen bei Spinoza. 8. Jena, A. Neuenhahn. n. 1 M. — Bayle, P., Sulle oscenità: cenni. Milano. l. 1. — Haffner, P. J., J. Rousseau und das Evangelium der Revolution. (Frankfurter zeitgemässe Broschüren. 6. Bd. 8. Heft.) gr. 8. Frankfurt a. M., A. Foesser Nachfolger. n. 50 Pf. — Cesca, G., Storia e dottrina del criticismo: cenni. 8. l. 4. — Cantoni, C., Emanuele Kant. Vol. 3. (filosofia religiosa. Critica del giudizio e dottrine minori.) Milano. 16. l. 5. — Vold, J. M., A. Krause's Darstellung der Kantischen Raumtheorie und der Kantischen Lehre von den Gegenständen. gr. 8. Christiania, J. Dybwad. n. 80 Pf. — Keil, R., Wieland und Reinhold. Original-Mittheilungen, als Beiträge zur Geschichte des deutschen Geisteslebens. gr. 8. Leipzig, W. Friedrich. n. 6 M. — Starcke, C. N., Ludwig Feuerbach. gr. 8. Stuttgart, F. Enke. n. 9 M. — Büchner, Alex., Un philosophe amateur. Essai biographique sur Léon Dumont (1837—1877), avec des extraits de sa correspondance. 12. 2 fr. — Caird, E., The social philosophy and religion of Comte. 8. Glasgow, Maclehose. 5 sh. — Ribot, Th., Sa vie et ses oeuvres. Publ. par F. G. Dumas. Fol. Paris, L. Baschet. 30 fr. — Cathrein, V, Die Sittenlehre des Darwinismus. Eine Kritik der Ethik Herbert Spencers. [Ergänzungshefte zu den Stimmen aus Maria Laach. 29.] gr. 8. Freiburg i. B., Herder'sche Verlagshandlung. n 2 M. — Ravaisson, F., La philosophie en France au 19. siècle. 8. Paris, Hachette et Co. 7 fr. 50 c. — Bourgès, Philosophie contemporaine. Psychologie transformiste. Evolution de l'intelligence. 12. 1 fr.

III. **Zur Erkenntnisstheorie und Logik.** Mill, J. S., A system of logic, ratiocinative and inductive People. 4. edition. 8. 1,5 s. — Brofferio, A., Le specie dell' experienza: opera premiata dalla R. Academia dei Lincei. Milano. l. 5. — Dawson, W. L., The logic of definition. 12. London, Longmans and Co. 6 sh. — Mac Cosh, J., Criteria of diverse kinds of truth as opposed to agnosticism. 8. 2 s. (Philosophic. Series No. 1.) — Ders., Energy, efficient and final cause. 8. 2 s. (Philosophical Series No. 2.) — Perrin, R. S., The religion of philosophy, or the unification of knowledge. 8. London, Williams and Norgate. 16 sh.

IV. **Zur Naturphilosophie.** Secchi, A., Die Grösse der Schöpfung. Zwei Vorträge. Uebersetzt v. C. Güttler. 4. Aufl. gr. 8. Leipzig, G. Bidder. n. 1 M. 20 Pf. — Sterne, C., Werden und Vergehen. Eine Entwickelungsgeschichte des Naturganzen in gemeinverständlicher Fassung. 3. Aufl. 10. Lief. gr. 8. Berlin, Gebr. Bornträger. n. 1 M. [S. ob. S. 441.] — Dreher, E., Ueber den Begriff der Kraft mit Berücksichtigung des

Gesetzes von der Erhaltung der Kraft. gr. 8. Berlin, F. Dümmler's Verlagsbuchhandlung. n. 1 M. — Stallo, J. B., La matière et la physique moderne. 8. 6 fr. (Forme le Tome 48 de la Bibliothèque scientifique internationale.) — Clifford, W. K., The common sense of the exact sciences. 8. London, K. Pauls Trench and Co. 5 sh. — Romanes, G. J., L'evolution mentale chez les animaux suivi d'un essai posthume sur l'instinct par Charles Darwin. Trad. franz. par le Dr. Henry C. de Varigny. 8. 8 fr.

V. Zur Anthropologie und Psychologie. Zeitschrift für Ethnologie. Red. A. Bastian, R. Hartmann, R. Virchow, A. Voss. 17. Jahrg. 1885. Suppl. gr. 8. Berlin, A. Asher und Co., Verlags-Conto. n. 6 M. Inhalt: F. Bayern's Untersuchungen über die ältesten Gräber- und Schatzfunde in Kaukasien, herausgegeben v. R. Virchow. — Fiske, J., Man's Desting viewed in the light of his origin. 3 s. 5 d. — Colantuoni, R., La parola, scienza ed arte, ossia: Processoy, psycologico, etico ed estetico nell uomo. Vol. 1. Napoli. 16. l. 2,70. — Bastian, A., Der Papua des dunklen Inselreiches im Lichte psychologischer Forschung. gr. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung. n. 7 M. — Eucken, R., Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und That der Menschheit. gr. 8. Leipzig, Veit und Co. n. 3 M. — Mouton. E., La physionomie comparée. Traité de l'expression dans l'homme, dans la nature et dans l'art. 8. Paris, P. Ollendorff. 10 fr. — Rauber, A., Homo sapiens ferus, oder die Zustände der Verwilderten und ihre Bedeutung für Wissenschaft, Politik und Schule. gr. 8. Leipzig, Denicke's Verlag. n. 3 M. — Rosmini, A. S., Psychology. (3 vols.) Vol. 1. 8. 16 s. — Volkmann Ritter v. Volkmar, W., Lehrbuch der Psychologie vom Standpunkte des Realismus und nach genetischer Methode. Des Grundrisses der Psychologie 3. Aufl. 2. Bd. gr. 8. Köthen, O. Schulze. n. 12 M. [S. ob. S. 61.] — Mich, J., Grundriss der Seelenlehre. 5. Aufl. gr. 8. Troppau, Buchholz und Diebel. n. 1 M. 40 Pf. — Setchenoff, I., Etudes psychologiques, traduites du russe par Victor Derély. Avec une introduction de G. Wyrouboff. 8. 5 fr. — Rosmini, A., The origin of ideas. Vol. 3. 16 s. — Masci, F., Coscienza, volontà, libertà: studii di psicologia morale. 8. Lanciano. l. 6. — Bécillon, E., Hypnotisme expérimental. La dualité cérébrale et l'indépendence fonctionelle des deux hémisphères cérébraux. 8. 4 fr. 50. — Magnus, H., Die Sprache der Augen. Vortrag. gr. 8. Wiesbaden, J. F. Bergmann. n. 1 M. 30 Pf. — Riboud, L., Essai sur l'irresponsabilité des aliénés dits criminels. 8. 5 fr. — Delanne, G., Le spiritisme devant la science. 18. Paris, E. Dentu. 3 fr. 50 c. — Wochenschrift, Spiritistische. Herausgegeben von J. Kupsch. 1. Jahrg. 1884/85. (52 Nrn.) Nr. 1. 4. Rostock. (Leipzig. R. Uhlig.) Vierteljährlich n. 2 M.

VI. Zur Ethik, Culturgeschichte und Rechtsphilosophie. Liberatore, M., Institutiones ethicae et juris naturae. Ed. 8. 16. Prati. l. 4. — Marchetti, L., Lezioni di filosofia morale. 16. Siracus, Tip. del Tamburo. 2 l. 25 c. — Ethicas or the ethica of reasons. By Scotus Novanticus. 8. London, Williams and Norgate. 6 sh. — Sidgwick, H, The methods of ethics. 3. edition. 8. 14 s. — Ders., Supplement tr. 8. 6 s. — Sécrétan, Ch., Le Principe de la morale. 8. Lausanne. 6 fr. — Chiapelli, A., Sul carattere formale del principio etico. Padova. 4. l. 2,50. — Bain, A., Les émotions de la volonté. Traduit de l'anglais sur la 3e édition par P. L. Le Monnier. 8. 10 fr. — Schwartzkopff, P., Die Freiheit des Willens als Grundlage der Sittlichkeit. gr. 8. Leipzig, G. Böhme. n. 1 M. 5 Pf. — Masci, F., Pessimismo prelezione al corso di filosofia morale. Verona e Padova. 8. l. 2. — Emerson, R. W., Die Führung des Lebens. Gedanken

und Studien. In's Deutsche übertragen von E. S. v. Mühlberg. 2. Aufl. 8. Leipzig, A. Unflad. n. 2 M. 80 Pf., geb. n. 3 M. 50 Pf. — Ebhardt, F., Der gute Ton in allen Lebenslagen. 9. Aufl. gr. 8. Leipzig, J. Klinkhardt. n. 8 M., geb. m. Goldschn. n. 10 M. — Lehmkuhl, A., Theologia moralis. Vol. 2. Theologia moralis specialis. Pars 2. Ed. 2. gr. 8. Freiburg i. B., Herder'sche Verlagshandlung. n. 9 M., geb. n. 11 M. 40 Pf. [S. ob. S. 309.] — Fowler, Th., Progressive morality, an essay on ethics. 8. 5 s. — Crozier, J. B., Civilization and progress, being the outlines of a new system of political, religions and social philosophy. 8. London, Longmans and Co. 14 sh. — Guyan, M., Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction. 8. 5 fr. — Jahrhundert, Das neue. Quartalschrift für innere Cultur. Herausgegeben v. H. Eichhorn. Jahrg. 1885. 1. Heft. gr. 8. Grossenhain, Baumert und Ronge. pro cplt. n. 4 M. 50 Pf., einzelne Hefte à n. 1 M. 50 Pf. — Kolb, G. F., Culturgeschichte der Menschheit mit besonderer Berücksichtigung von Regierungsform, Politik, Religion, Freiheit und Wohlstandsentwickelung der Völker. 3. Aufl. Lief. 8, 9. gr. 8. Leipzig, A. Felix. à n. 1 M. [S. ob. S. 441.] — v. Fugger, Graf E., Kloster Wessobrunnen, ein Stück Kulturgeschichte unseres engeren Vaterlandes. gr. 8. München, M. Kellerer's k. bayerische Hofbuchhandlung. n. 2 M. — Roselli, E., Armonia assoluta e naturale delle scienze filosofiche sociale. 8. Ancona, Tip. del Commercio. 5 l. — v. Humboldt, W., Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen. (Universal-Bibliothek. Bdche. 1991—1992.) 16. Leipzig, Ph. Reclam jun. à n. 20 Pf. — Salvadori, C., La sociologia esposta nelle sue leggi fonda mentali. 8. Udine, Bardusco. 3 l. — Gumplowicz, L., Grundriss der Sociologie. gr. 8. Wien, Manz'sche k. k. Hof-Verlags- u. Universitäts-Buchhandlung. n. 4 M. 80 Pf. — Mortara, L., Lo stato moderno e la giustizia. 8. Mantua, Tip. Mondovi. 3 l. — Spencer, Herbert, The man versus, the state. 8. 1 s. 1 d. 2 s. 6 d. — Ovidi, L., Filosofie di famiglia. 8. Velletri. l. 2,50. — Ferdy, H., Der Malthusianismus in sittlicher Beziehung. gr. 8. Freiburg i. B., Herder'sche Verlagsbuchhandlung. n. 1 M.

VII. Zur Religionsphilosophie. Broglie, Problèmes et conclusions de l'histoire des religions. 12. 4 fr. — Morin, A. S., Essais de critique réligieuse. 8. 5 fr. — Cicchitti-Suriani, F., La religione nella scienza e la tirannide della coscienza. 16. Rom, Forzani e Co. 5 l. — Véron, E., Histoire naturelle des religions. 2 vol. 12. 7 fr. Forme les tomes V et VI de la Bibliothèque matérialiste. — Casartelli, L. C., La philosophie réligieuse du Mandéisme sous les Sassanides. gr. 8. Paris. (Bonn, Hanstein.) 3 M. 50 Pf. — Dallwig, F., Der Kampf zwischen Glauben und Wissen. Ein Wort zum Frieden. gr. 8. Gotha, F. A. Perthes. n. 80 Pf. — Stoppani, A., Il dogma e le scienze positive. 8. Milano. l. 4. — Temple, F., The relations between religion and science. Bampton Lectures 1884. 8. 8 s. 6 d. — Mallock, W. H., Atheism and the value of life. 8. 6 d. — Meric, E., La morale e l'ateismo contemporaneo. 1ª versione italiana. Parte 1a. 8. Casalmaggiore. l. 2.

VIII. Zur Aesthetik. Sittard, J., Zur Einführung in die Aesthetik und Geschichte der Musik. Zwei Vorträge. gr. 8. Stuttgart, G. A. Zumsteeg. n. 1 M. — v. Hausegger, F., Die Musik als Ausdruck. 8. Wien, C. Konegen, Verlags-Conto. Geb. n. 3 M. 50 Pf.

IX. Zur Pädagogik. Blätter, Neue, aus Süddeutschland, für Erziehung und Unterricht. Herausgeg. von C. Burk und G. Pfisterer. 14. Jahrg. 1885. (4 Hefte.) 1. Heft. 8. Stuttgart, Chr. Belser'sche Verlagsbuchhandlung. pro cplt. n. 4 M. 50 Pf. — Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik. Begründet von T. Ziller. 17. Jahrgang.

Herausg. v. Th. Vogt. gr. 8. Leipzig, Veit u. Co. n. 5 M. — Korrespondenz-Blatt für die Gelehrten- und Realschulen Württembergs. Herausgegeben von H. Bender und F. Ramsler. 32. Jahrg. 1885. 1. u. 2. Heft. gr. 8. Tübingen, F. Fues. Halbjährlich n. 5 M. — Nachrichten, Vierteljährliche, von Kirchen- und Schulsachen, herausgegeben von B. Raven. Jahrg. 1885. 1. Heft. 8. Hannover, H. Feesche. pro cplt. baar 1 M. 50 Pf. — Pionier, Der, Mittheilungen aus der schweizerischen permanenten Schulausstellung in Bern und Organ für den Handfertigkeitsunterricht. 8. Jahrg. 1885. Nr. 1. 4. Bern, M. Fiala's Buchhandlung. pro cplt. n. 1 M. 20 Pf. — Schulblatt, Allgemeines, für den Regierungs-Bezirk Wiesbaden. 36. Jahrg. 1885. (36 Nrn.) Nr. 1. 4. Wiesbaden, R. Bechtold u. Co. pro cplt. n. 4 M. 50 Pf. — Hesse's, M., Lehrer-Bibliothek. I. 12. Leipzig, M. Hesse's Verlag. n. 1 M., geb. n. 1 M. 25 Pf. Inhalt: Aus der alten Schule. Ernstes und Heiteres aus dem Schulleben alter Zeiten. — Specht, F. A., Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland von den ältesten Zeiten bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts. gr. 8. Stuttgart, J. G. Cotta'sche Buchhandluug. n. 8 M. — Pestalozzi, Die Abendstunden des Einsiedlers. Bearbeitet von K. Richter. gr. 8. Leipzig, Siegismund und Volkening. n. 50 Pf., kartonirt n. 70 Pf. — Ufer. Ch., Vorschule der Pädagogik Herbart's. 3. Aufl. gr. 8. Dresden, Bleyl und Kämmerer. n. 1 M. 50 Pf. — Reinecke, H, Friedrich Fröbel's Leben und Lehre. 1. Bd. gr. 8. Berlin, L. Oehmigke's Verlag. n. 3 M. — Göppert, A., Rechtfertigung einiger pädagogischer Gedanken Zillers. gr. 8. Dresden, Bleyl und Kämmerer. n. 1 M. 50 Pf. — Böhm, J., Karl Kehr. Ein Nachruf. gr. 8. Ulm, J. Ebner'sche Buchhandlung. n. 80 Pf. — Fricke, F. W., Erziehungs- und Unterrichtslehre. Neue Ausgabe. Lief. 2. gr. 8. Mannheim, J. Bensheimers Verlag. n. 70 Pf. — Mich, J., Allgemeine Unterrichtslehre mit besonderer Rücksicht auf den Volksschulunterricht. 2. Aufl. gr. 8. Troppau, Buchholz und Diebel. n. 1 M. — Fornelli, N., Educazione moderna. 8. Turin, Camilla e Bertolero. 3 l. — Milanese, G. C., Pedagogia e metodica, testo per le scuole secondo i vigenti programmi. Vol. 1. 16. Treviso, tipografia della scuola apostolica. 3 l. — Parato, A., La scuola pedagogica nazionale. Parte teorica. 8. Turin, Frat. Bocca. 6 l. — Meingast, A., Pädagogische Randglossen. gr. 8. Wien, Manz'sche k. k. Hof-Verlags- und Universitäts-Buchhandlung. n. 80 Pf. — Beust, F., Die pädagogische Schulreise. gr. 8. Zürich, Orell, Füssli und Co. Verlag. n. 1 M. 80 Pf. — Sergi, G., Per l'educazione del carattere. 16. Turin, Camilla e Bertolero. 3 l. — Renner, H., Moderne Erziehung und die sittliche Verwilderung der Jugend unter dem Einflusse der socialen Uebelstände. gr. 8. Bernburg, J. Bacmeister. n. 1 M. 80 Pf. — Bericht über die Verhandlungen des I. österreichischen Lehrertages in Troppau und die damit verbundene Lehrmittel-Ausstellung. gr. 8. Troppau, E. Zenker. n. 1 M. 60 Pf. — Giggel, G., Die deutschen Volksschullehrer-Conferenzen des Jahres 1884. Dresden, Bleyl und Kämmerer. n. 1 M. 20 Pf. — Praxis, Die, der schweizerischen Volks- und Mittelschule. Beiträge für spezielle Methodik und Archiv für Unterrichtsmaterial. Herausgegeben von J. Bühlmann. 5. Bd. (4 Hefte.) 1. Heft. gr. 8. Zürich, Orell, Füssli und Co. pro cplt. n. 5 M. — Gutersohn, J., Die schweizerischen Real- und Mittelschulen, zugleich ein Beitrag zur Lösung der deutschen Mittelschulfrage. gr. 8. Karlsruhe, G. Braun'sche Hofbuchhandlung. n. 60 Pf. — Verhandlungen der Direktoren-Versammlungen in den Provinzen des Königreich Preussen seit dem Jahre 1879. 17. Bd. 21. Direktoren-Versammlung der Provinz Westfalen. gr. 8. Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung. n. 3 M. [S. ob. Bd. XX S. 316 f.] — Vollhering, W., Das höhere Schulwesen

Deutschlands vom Gesichispunkte des nationalen Bedürfnisses. 3. Aufl. gr. 8. Leipzig, E. Petersen, Verlagsbuchhandlung. n. 1 M. — Universitäts-Kalender, Deutscher, für das Sommer-Semester 1885. Herausgegeben von F. Ascherson. 2 Theile. 16. Berlin, L. Simion. In 1 Bd. geb. n. 2 M. 25 Pf., 2 Theile brosch. apart n. 1 M. 50 Pf. — Wie studirt man Jurisprudenz? 2. Aufl. 8. Leipzig, Rossberg'sche Buchhandlung. n. 80 Pf. — Breymann, H., Wünsche und Hoffnungen, betreffend das Studium der neueren Sprachen an Schule und Universität. gr. 8. München, R. Oldenbourg. n. 1 M. 20 Pf.

Recensionen-Verzeichniss.

Strassburger Abhandlungen zur Philosophie. (Berl. philol. Wochenschrift 17 v. F. Lortzing.)

Amici, H. F., Fragments d'un journal intime. (L. C. 20.)

Andronici, περὶ παθῶν pars prior ed. T. Kreuttner. (Philol. Anz. 4 v. F. Susemihl.)

Andronici, περὶ παθῶν pars altera ed. C. Schuchhardt. (Philol. Anz. 4 v. F. Susemihl.)

Beard, Die Reformation des sechszehnten Jahrhunderts. (Dtsche. Litztg. 22 v. Th. Kolde.)

Biedermann, G., Philosophie der Geschichte. (Deutsche Literaturztg. 20 v. E. Bernheim.)

Binzer, v., Instinct, Verstand und Geist bei Menschen und Thieren. (Natur und Offenbarung 31, 4.)

Büchner, Der Fortschritt in Natur und Geschichte im Lichte der Darwin'schen Theorie. (Natur und Offenbarung 31, 4.)

Commentaria in Aristotelem, vol. XXIII, p. 3 et 4. (Berl. philol. Wochenschr. 16 v. F. Susemihl.)

Comte, Positive Philosophie. Anz. und Reg. übers. v. v. Kirchmann. (L. C. 21.)

Du Bois-Reymond, P., Allgemeine Functionentheorie. Bd. 1. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 9, 2 v. B. Kerry.)

Drobisch, Kant's Dinge an sich. (L. C. 23.)

Erdmann, B., Reflexionen Kant's zur kritischen Philosophie. Bd. 2. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 9, 2.)

Förster, R., Die Physiognomik bei den Griechen. (Literar. Merkur 14 v. J. Steinschneider.)

Fornelli, M., Educazione moderna. (Dtsche. Litztg. 20 v. E. v. Sallwürk.)

Glogau, G., Grundriss der Psychologie. (Dtsche. Litztg. 18 v. Ebbinghaus.)

Güdemann, Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden. (Dtsche. Litztg. 19 v. G. Wolf.)

Harpf, A., Die Ethik des Protagoras. Zeitschr. f. österr. Gymn. 1885, 21—26 von Dr. W. Jerusalem, Zeitschr. f. d. Realschulwesen, X, 4 (1885) von Fel. Zverina. Wiener Lyra Nr. 12. K. W. Gawalowski.

Hartmann, v., The philosophy of the Unconscious. Translated by W. C. Coupland. (Academy 679 v. Roden Noël.)

Jamblichi de vita Pythagorae liber rec. A. Nauck. (Berliner philol. Wochenschr. 18 v. E. Heitz.)

Jansen, Alb., J. J. Rousseaux als Musiker. (L. C. 21.)

Israel, Die pädagogischen Bestrebungen Erhard Weigels. (L. C. 20.)

Kirchner, F., Diätetik des Geistes. (L. C. 21.)

Knauer, V., Grundlinien zur Aristotelisch-Thomistischen Psychologie. (Dtsche. Litztg. 19 v. E. Heitz.)

Martineau, J., Types of ethical theory. (Academy 677 v. Th. Fowled.)

Melzer, E., Goethe's philosophische Entwickelung. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 9, 2.)

Michelet, C. L., Wahrheit aus meinem Leben. (L. C 21.)
Naumann, A., Spencer wider Kant. (Lit. Merk. 15, 16 v. R. Lehnberg.)
Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 9, 2.)
Petersen, R., Henrik Steffens. (Dtsche. Litztg. 22 v. O. Pfleiderer.)
Platonis opera ed. M. Schanz. Vol. IX. (Deutsche Literaturzeitung 21 v. F. Susemihl.)
Ribot, Les Maladies de la Volonté. (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 9, 3 v. J. Seitz.)
Romundt, Grundlegung zur Reform der Philosophie. (Dtsche. Litztg. 21 v. Th. Weber.)
Roquette, A., De Xenophontis vita. (L. C. 20.)
Schmidt, L., Die Ethik der alten Griechen. Bd. 1, 2. (Z. f. Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft 16, 1, 2 v. Guggenheim.)
Schubert-Soldern, R. v., Grundlagen einer Erkenntnisstheorie. (Dtsche. Litztg. 18 v. J. Rehmke.)
Joannis Stobaei Anthol. rec. Wachsmuth et Hense. Vol. I, II. (Philol. Anz. 4 v. F. Lortzing.)
Windelband, Präludien. (L. C. 20.)
Wolf, G., Zur Geschichte der Wiener Universität. (Revue crit. 16.)
Wundt, Philosophische Studien II, 2. (Lit. Merkur 14 v. F. Kirchner.)

Aus Zeitschriften.

Zeitschrift für exakte Philosophie im Sinne des neueren philosophischen Realismus. In Verbindung mit mehreren Gelehrten herausgegeben von Theod. Allihn und Otto Flügel, Langensalza, H. Beyer u. Söhne. Bd. XIII. Heft IV. — O. Flügel, Ueber Vorstellen, Fühlen u. Wollen. Eine Erwiderung. — Recensionen: W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. — E. Laas, Idealismus und Positivismus. Eine kritische Auseinandersetzung. — Dörpfeld, Beiträge zur pädagogischen Psychologie in monographischer Form. — Dr. A. Schoel: J. F. Herbart's philosophische Lehre von der Religion, quellenmässig dargestellt. Ein Beitrag zur Beantwortung der religiösen Frage der Gegenwart. — Dr. R. Wahle, Gehirn und Bewusstsein. Physiologisch-psychologische Studie. — Dr. B. Kohn, Untersuchungen über das Kausalproblem auf dem Boden einer Kritik der einschlägigen Lehren J. St. Mill's. — Dr. F. Staudinger, Noumena. Die „transscendentalen" Grundgedanken und die „Widerlegung des Idealismus". — F. Pfaff, Die Entwickelung der Welt auf atomistischer Grundlage. Ein Beitrag zur Charakteristik des Materialismus. — E. L. Fischer, Der sogenannte Lebensmagnetismus oder Hypnotismus. — L. Strümpell, Grundriss der Psychologie oder der Lehre von der Entwickelung des Seelenlebens im Menschen. — Nekrolog.

The Journal of Speculative Philosophy. Edited by Williams T. Harris. October 1884. Vol. XVIII. Nr. 4. New-York. M. B. Bonner, The Problem of Anthropology by L. Noiré. — G. S. Fullerton, The Argument from Experience against Idealism. — Payton Spence, A new Theory of General Ideas. — Wm. M. Salter, A Popular Statement of Idealism. — S. W. Dyde, Bradley's Principles of Logic. — D. J. Snider, A Study of the Iliad-Book fifth. — Notes and Discussions.

La Critique Philosophique (Nouvelle Serie) publ. s. la direction de M. Renouvier, Paris. Première année Nr. 5. Renouvier, Les rites sacrés des Brahmanes. — Lionel Dauriac, La délicatesse dans l'art, par C. Martha. — G. Noel, Qu'est ce par la ressemblance? — F. Pillon,

Edgar Quinet — Lettres d'exil. — F. Grindelle, Quatre conférences prononcées à Nîmes en février et mars 1883. — F. Pillon, Victor Hugo.

Revue Philosophique dir. par Th. Ribot. Paris, G. Baillière et Co. 1885. Nr. 6. G. Tarde, Le type criminel. — L. Arréat, La philosophie de la rédemption d'après un pessimiste. — F. Paulhan, Sur l'émotion esthétique. — Analyses et comptes rendus: Beaunis, Recherches expérimentales sur les conditions de l'activité cérébrale et sur la physiologie des nerfs. — C von Naegeli, Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre. — Ebbinghaus, Ueber das Gedächtniss: Untersuchungen zur experimentellen Psychologie. — Notices bibliographiques: A. Pitres, Des zones hystérogènes et hypnogènes; des attaques de sommeil. — A. Espinas, Du sommeil provoqué; essai d'explication psychologique, etc. — Neville Keynes, Studies and Exercises in formal Logic. — Mac Cosh, A Criticism of the Critical Philosophy. — Sergi, L'origine dei fenomeni psichichi e la loro significazione biologica. — Société de psychologie physiologique.

La Filosofia delle scuole italiane. Rivista bimestrale dir. da T. Mamiani. Roma, Salviucci. Anno XVI. Vol. XXXI. disp. 2ª L. Pietrobono, Il fondamento psichico della vita animale secondo il Rosmini e il Darwin. — Angelo Macchia, Allessandro Bain e la libertà del volere. Lettera VII. ad uno studente di università. — P. D'Ercole, Gli insegnamenti universitari della facoltà teologica. — A. Chiapelli, Nuove osservazioni sulle attinenza fra il criticismo kantiano e la psychologia inglese e tedesca. — Bibliografia: I. M. Nordau. — II. A. Mantellini. — Periodici di filosofia. — Recenti pubblicazioni. — Ai nostri associati (L. Ferri).

Rivista di Filosofia Scientifica diretta da E. Morselli, R. Ardigo, G. Boccardo. G. Canestrini, G. Sergi; Redattore: G. Buccola. Torino, Milano, fratelli Dumolard. 1885. Vol. IV. Nr. 4. E. Morselli e. G. Seppelli, Commemorazione di G. Buccola. — Giovanni Cesca, La Metempirica. — Mario Pilo, La massa, il moto, lo spazio. — Note critiche sulla teoria atomomeccanica. — Luigi Luciani, Studii di Psicofisiologia. — Caratteri logici da seguire nelle indagini sperimentali sulle localizzazioni cerebrali. — Giacomo Cattaneo, Idee di Giulio Cesare Vanini (1616) sull' origine ed evoluzione degli organismi. — Giuseppe Sergi, La Psicologia come scienza biologica. — Rivista Sintetica, Ferdinando Puglia, La morale ed il diritto nel naturalismo. 2. art. Rivista Analitica, Schiattavella R. I presupposti del diritto scientifico e questioni affini di Filosofia contemporanea. — A. Weismann, Ueber die Vererbung, Ueber Leben und Tod, Zur Frage nach der Unsterblichkeit der Einzelligen. — Rivista Bibliografica, Opere di Fornelli, Garofalo, Carnazza-Rametta, Ferri, Marchetti, Teixeira Bastos, Chiapelli, Wietersheim, Tapinard e D'Ercole. — Rivista dei Periodici; Periodici tedeschi, Periodici inglesi, Periodici americani. Monumento a Giordano Bruno, Dichiarazione, Annunzii, ecc.

Miscelle.

Dr. O. Hering, der in Jena Philosophie und Theologie studirt hat und vor drei Jahren mit einer Dissertation über Schleiermacher und Hegel promovirt wurde, ist an das eben begründete Japanische „Institut für deutsche Wissenschaft" in Tokio als Lehrer der Philosophie und Geschichte berufen worden.

Druck von P. Neusser in Bonn.

Im Verlage von **Eduard Heinrich Mayer** in **Köln** erschien soeben:

Die

Monistische Philosophie

von

Spinoza bis auf unsere Tage

von

Wilhelm von Reichenau.

Gekrönte Preisschrift.

Zweite mit einer Einleitung des Verfassers vermehrte Ausgabe.

23 Bog. gr. 8°. eleg. brosch. Preis 7 Mark, in Halbfrzbd. eleg. geb. Preis 8 M. 50 Pfg.

„Es thut in unserer Zeit dem Freunde der Wissenschaft wahrhaft wohl, wenn er einen Schriftsteller mit wahrem und warmen Vertrauen an irgend eine Weltanschauung herantreten sieht, die über das sinnlich Wahrnehmbare hinausführt. Und eine solche Empfindung durchweht die vorliegende Schrift, deren Sprache sich darum stellenweis zu fast dichterischer Erhabenheit emporschwingt. Der Verfasser hat ganz recht gesehen, wenn er glaubt, von manchen Seiten missverstanden werden zu müssen. Wahre Begeisterung für irgend einen Gedanken erscheint in unserer Zeit an manchen Stellen geradezu verdächtig, und man zweifelt, ob wissenschaftliche Gediegenheit (die man oft mit gelehrter Trockenheit verwechselt) mit warmen Gefühlen sich wohl vertragen könne."

Einem solchen Werke gegenüber muss der Beurtheiler, wenn er gerecht sein soll, die eigenen Anschauungen einen Augenblick ganz bei Seite lassen, und nähme er selbst einen ganz entgegengesetzten Standpunkt ein, so wird er das Ringen nach Selbsterkenntniss und nach einer Lehre, die zugleich veredelnd auf die Menschheit wirken soll, jedenfalls anerkennen."

Litterar. Merkur, 1882.

Im Verlage von **E. Bidder** in **Leipzig** erschien soeben und ist durch jede Buchhandlung zu beziehen:

† Secchi, P. Angelo, Die Grösse der Schöpfung.

Zwei Vorträge. Aus dem Italienischen von **Dr. C. Güttler,** Docent an der Universität München. **Vierte Auflage.** 1 ℳ 20 ₰.

„Diese Vorträge gehören wohl zu dem Geistreichsten und Tiefsten, dessen sich die philosophische Naturwissenschaft unserer Zeit rühmen kann." (Philos. Monatshefte 1885, Bd. XXI, H. 4/5.)

Auf Verlangen versenden wir franco unsern eben erschienenen

Antiquar-Katalog Nr. 176: Philosophie. (2253 Nrn.)

List & Francke in Leipzig.

Lessing's Weltanschauung.

Von

Dr. Gideon Spicker,

ord. Professor an der k. Akademie zu Münster.

Broschirt 7 Mk. (gediegene Ausstattung).

Georg Wigand's Verlag in Leipzig.

(Vergl. Recension in diesen Blättern XXI. Bd. 4/5.)

Verlag von **Wilhelm Friedrich** in **Leipzig** und **Berlin.**

Soeben erschien:

Der Spiritismus.

Von

Eduard v. Hartmann.

gr. 8°. Preis broch. ℳ 3. —

Der bekannte Philosoph durchmustert in diesem Werk das ganze Gebiet der sogenannten spiritistischen Erscheinungen, welches hinter unsern Gelehrten und Gebildeten noch so wenig im Zusammenhang bekannt ist, und dürfte damit den weitesten Kreisen ganz neue Perspektiven eröffnen. Er bekämpft energisch sowohl den Aberglauben der Spiritisten an Geister als auch denjenigen der ärztlichen Kreise an satanische dämonische Wirkungen und zeigt, dass in der gesammten Reihe der bisherigen abnormen Erfahrungen nichts zu finden ist, was zu einem Schluss auf Mitwirkung von Geistern berechtigte. Er bekämpft andererseits ebenso entschieden die absprechenden Urtheile, welche alle Beobachtungen unbesehen verwerfen, die nicht den rationalistischen Vorurtheilen des sogenannten Aufklärungsstandpunktes entsprechen. Er deutet an, auf welchem Wege auch die wunderbarsten Vorkommnisse dieser Art sich natürlich erklären lassen, und fordert zu einer mindestens exakten Untersuchung dieses Erscheinungsgebietes auf, welche für die Physik, Physiologie, Psychologie, Psychiatrie und Culturgeschichte die reichste Ausbeute gewähren würde. Auch in diesem neuen Werke nimmt der Verfasser den Kampf gegen die Vorurtheile nach allen Seiten auf und verzichtet damit auf den Beifall irgend welcher Partei, um der Verständigung aller und dem Fortschritt der Erkenntniss zu dienen.

Von **demselben Verfasser** erschien früher:

Philosophische Fragen der Gegenwart.

gr. 8°. Preis broch. ℳ 6 —

Das Judenthum in Gegenwart und Zukunft.

Zweite durchgesehene Auflage.

gr. 8°. Preis broch. ℳ 5. —

Vorräthig in allen Buchhandlungen.

Georg Weiss, Verlag in Heidelberg.

Soeben erschien:

Psychologische Studien.

I. **Der Raum der Gesichtswahrnehmung.** 1. Die Einordnung der Eindrücke ins Sehfeld. 2. Das Continuum des Sehfeldes und die Ausfüllung des blinden Flecks. 3. Der Raum der Gesichtswahrnehmung und die dritte Dimension.

II. **Das Wesen der musikalischen Harmonie und Disharmonie.**

Von

Dr. Theodor Lipps,

Professor der Philosophie in Bonn.

Preis 3 ℳ 20 ₰.

Buchdruckerei von F. Neusatz in Bonn.

B 994 7.2

Philosophische Monatshefte.

Unter Mitwirkung

von

Dr. F. Ascherson,

Custos an der Universitätsbibliothek zu Berlin

sowie mehrerer namhaften Fachgelehrten

erfreut und herausgegeben

von

C. Schaarschmidt.

XXI. Band.

IX. und X. Heft.

HEIDELBERG.

Verlag von Georg Weiss.

1885.

Man bittet die Anzeigen auf der Rückseite dieses Blattes zu beachten.

Die **Philosophischen Monatshefte** erscheinen in Bänden von 10 Heften à 4 Druckbogen. Es wird in der Regel monatlich ein Heft oder zweimonatlich ein Doppelheft ausgegeben. Der Abonnementspreis beträgt 12 Mk für den Band; einzelne Hefte werden zum Preise von 2 Mk. verkauft. Bestellungen nehmen alle Buchhandlungen entgegen.

Manuscriptsendungen, sowie etwaige auf den Inhalt der Zeitschrift bezügliche Anfragen oder Bemerkungen wolle man an den Unterzeichneten direct nach Bonn adressiren. Recensions-Exemplare gleichfalls; letztere event. auch an die Verlagshandlung.

C. Schaarschmidt.

Inhalts-Verzeichniss.

Heft IX u. X.

	Seite
Darstellung und Kritik der Lotze'schen Lehre von den Localzeichen von Dr. *Reinh. Geyer* in Lund	513—560
Summarische Darstellung der Fundamentalsätze der K. F. E. Trahndorff'schen Philosophie u. s. w. von *Joseph v. Billewicz*	561 - 572
Der Begriff der Physis in der griechischen Philosophie von *E. Hardy*. Rec. von *P. Natorp*	572—593
Les maladies de la volonté par *Th. Ribot*. Rec. von *E. Philippi*	593—609
Das Gefühlsleben von *J. W. Nahlowsky*. 2. Aufl. Rec. von *W. Schuppe*	609—615
Die esoterische Lehre oder Geheimbuddhismus von *A. P. Sinnett*. Bespr. v. d. Red.	615—618
Litteraturbericht. (*A. Oelzelt-Newin*, Die Unlösbarkeit der ethischen Probleme von *B. Münz*; *H. Kern*, Der Buddhismus und seine Geschichte v. d. Red.; *J. Obermann*, Grundfragen der Logik v. *Otto Lehmann*; *Ch. Borgeaud*, J. J. Rousseau's Religionsphilosophie; *O. Liebmann*, Ueber philosophische Tradition; *G. Koch*, Die Schrift des alex. Bischofs Dionysius des Grossen über die Natur v. d. Red.)	618—630
Neu eingegangene Schriften	630
Bibliographie von Dr. *F. Ascherson*	630 - 634
Recensionen-Verzeichniss	634—635
Aus Zeitschriften	636

Darstellung und Kritik der Lotze'schen Lehre von den Localzeichen

von **Reinhold Geyer** in Lund.

Lotze kommt, wie als bekannt vorausgesetzt werden darf, in seinen Untersuchungen über die ontologische Bedeutung oder den metaphysischen Werth des Raumes zu dem Resultate, dass Raum und Räumlichkeit nur unsere subjectiven Anschauungsformen sind, und dass „die Materie als eine Erscheinungsform eines an sich übersinnlichen Realen anzusehen ist". Und er selbst bemerkt ausdrücklich, „dass wir folgerecht natürlich auch unseren eigenen Körper sowie die Sinnesorgane, durch die er sich der Aussenwelt bemächtigt, nur für Erscheinungen in uns würden halten müssen; für den geordneten Ausdruck nämlich (in unserem sinnlichen Bewusstsein) einer anderen nicht räumlichen Ordnung, die zwischen denjenigen übersinnlichen realen Elementen stattfindet, welche der umfassende Sinn des Weltbaus zu einem Systeme nächster Vermittlungsglieder zwischen unserer Seele und den übrigen Bestandtheilen der Welt gemacht hat". Man könnte leicht vermuthen, dass Lotze mit dieser Bemerkung eine der ontologischen Voraussetzungen angeben wolle, worauf er dann auch seine Psychologie zu bauen gedenke. Man könnte wenigstens erwarten, dass er in seinen psychologischen Betrachtungen über die Raumanschauung von dieser „spiritualistischen" Weltansicht ausginge, um nur darnach zu streben, dieselbe in diesem besonderen Gebiete näher auszuführen und vielleicht auch aus neuen Gesichtspunkten noch fester zu begründen. Allein solche Erwartungen werden getäuscht. Denn Lotze erklärt sogleich, dass eine solche Verfahrungsweise „würde eine ebenso unerträgliche als überflüssige Weitläufigkeit verursachen. Ueberflüssig deshalb, weil dann, wenn

einmal unsere geistige Natur uns die Anschauung des Raumes als unsere Art der Auffassung geschenkt hat, nun auch diese Anschauung für uns zu Recht besteht, und wir nicht die Absicht haben können, dies wirksame Mittel zu verschmähen, Klarheit und Anschaulichkeit über Beziehungen zu verbreiten, die nicht in ihrer wirklichen Gestalt, sondern eben nur so, Gegenstände unserer Wahrnehmung werden sollten." Nur einmal, meint er, hatten wir nöthig in der Metaphysik uns darüber gewiss zu werden, dass Räumlichkeit nur unsere Form der Auffassung, vielleicht auch die jedes geistigen Wesens ist. Nachdem aber dies ein für allemal principiell feststeht und im Allgemeinen gezeigt ist, „wie jene wahren intelligiblen Verhältnisse der Dinge eine geordnete Erscheinung in dieser Form zulassen", so dürfen wir getrost in unseren specielleren Untersuchungen „allenthalben dem unanschaulichen Begriff jenes Systems intelligibler Vermittlungsglieder zwischen uns und der Welt das anschauliche Raumbild des Körpers substituiren; und somit bleibt für alle praktische Ausführung der (psychologischen) Wissenschaft nach wie vor jene scharfe Trennung zwischen Leib und Seele, die uns nöthigt, zur Erläuterung der Wechselwirkung beider die Vorstellung eines physisch-psychischen Mechanismus auszubilden." — Und wenn es sich nun zunächst um die psychologische Entstehung und successive Ausbildung unserer Raumvorstellungen handelt, so setzt Lotze in seinen Betrachtungen hierüber ganz unbefangen die gemeine Ansicht voraus, „nach welcher die Welt sich um uns räumlich ausdehnt, wir und die Dinge bestimmte Plätze in ihr einnehmen, die Wirkungen von jenen auf uns sich in bestimmten Richtungen zu der Oberfläche unseres Körpers fortpflanzen und, auf die Seele irgendwie übergehend, in ihr ein räumliches Anschauungsbild erzeugen, dessen Bestandtheile genau oder innerhalb gewisser Grenzen dieselbe gegenseitige Lage besitzen, wie die Aussendinge, von denen sie als Empfindungen erregt worden" [1]).

---

1) Metaph. S. 543—544; Medic. Psychol. S. 64—65; Streitschriften (Leipzig 1857) S. 51—53, vgl. ibid. S. 18—21.

Man darf indessen keineswegs glauben, dass hiermit das betreffende Problem schon gelöst oder alle Schwierigkeiten daraus entfernt wären. Vielmehr hebt Lotze hervor, dass die Aufgabe der psychologischen Wissenschaft die Raumanschauung betreffend wesentlich dieselbe bleibt und ihre Lösung wesentlich dieselben eigenthümlichen Schwierigkeiten zu überwinden hat, sei es dass man sich bei der Behandlung dieser Aufgabe ausdrücklich auf den — in metaphysischer Hinsicht einzig haltbaren — Standpunkt des reinen Idealismus oder Spiritualismus stellt, oder dabei — wie er selbst aus Bequemlichkeitsrücksichten vorzieht — die gewöhnliche, realistische oder materialistische Auffassungsweise unseres eigenen Körpers und der sog. Aussenwelt gelegentlich adoptirt. Um dies zu zeigen beginnt er mit der Erinnerung daran, dass man in der Kindheit der psychologischen Reflexion sich vorstellte, dass Miniaturbilder der Dinge sich unaufhörlich von ihrer Oberfläche ablösen und durch die Pforten der Sinnesorgane in die Seele hineinziehen sollten, dass wir aber längst gelernt haben, dass der äussere Reiz nie unmittelbar so, wie er ist, in die Seele übertreten, sondern sie höchstens nur anregen kann, aus ihrer eigenen Natur heraus eine Empfindung zu erzeugen. Gilt aber dies unbestritten von allem qualitativen Inhalte unserer Wahrnehmungen, von dem, was wir sinnliche Qualitäten der Dinge nennen (von Farben, Tönen etc.); so muss es auch, und zwar noch deutlicher, gelten von den geometrischen Eigenschaften der wahrgenommenen Dinge, von ihren räumlichen Gestaltungen, Lagen und Beziehungen. Auch unter der Voraussetzung, dass diese Dinge mit allen ihren räumlichen Eigenschaften und Verhältnissen eine objective, von jedem wahrnehmenden Bewusstsein gänzlich unabhängige Existenz hätten, würde es ganz unmöglich sein anzunehmen, dass ihr blosses (objectives) Dasein auch ihre Wahrnehmung unmittelbar begründen könnte, oder mit anderen Worten, dass ihre Bilder „von dem ruhenden Spiegel des Bewusstseins" nur aufgenommen werden könnten. Denn weder kann das Bewusstsein in irgend einer Beziehung ein rein passives Receptaculum sein, in welches etwas von aussen unverändert nur eindringen oder übergehen könnte; noch —

oder noch weniger — lässt es sich als ein ausgedehntes Medium denken, in dem seine eigenen lebendigen Reactionen gegen die äusseren Reize sich in einer gewissen Ordnung neben einander — rechts und links, oben und unten — lagerten. Jedes Wahrnehmen, wie überhaupt jedes Percipiren als solches, ist vielmehr eine einheitliche, rein intensive Thätigkeit. Auch dann, wenn wir etwas als ausgedehnt oder räumlich bestimmt vorstellen, auch dann ist es klar, dass diese unsere Vorstellung, als actus percipiendi betrachtet, selbst nicht ausgedehnt ist oder irgend eine räumliche Gestalt hat; die Vorstellung eines Zirkels ist keineswegs zirkelrund, die des Quadrates nicht quadratisch u. s. f. Mag man also immerhin von der gewöhnlichen Voraussetzung einer sich im Raume ausbreitenden Aussenwelt und ihrer durch unseren eigenen Körper vermittelten Einwirkung auf unsere Seele ausgehen, so müssen doch alle von den Aussendingen ausgehenden Wirkungen in demselben Augenblicke, wo sie in die Seele „übergehen" sollten, ihre geometrische Gestalt spurlos verlieren, um durch eine Summe intensiver, nur qualitativ unterschiedener Erregungen oder Seelenzustände ersetzt zu werden. Und wenn wir nichts desto weniger die wahre Ausdehnung und gegenseitige Lage der Aussendinge kennen, so ist dies nur dadurch erklärlich, dass wir selbst die einmal zerstörten Raumverhältnisse reconstruirt haben, dass die Seele irgendwie mit Hülfe ihrer rein intensiven Affectionen selbstthätig aus ihrem eigenen Inneren, nicht einen neuen wirklichen Raum, aber eine Raum anschauung geschaffen habe, in welcher sie die verschiedenen Empfindungsinhalte auf eine Weise geordnet, die der Ordnung in der Aussenwelt entspricht, die abgebildet werden sollte.

Und Lotze hebt ausdrücklich hervor, dass diese Forderung ebenso unausweichlich ist, sei es nun, dass man sich die Seele denkt als schon im äusseren Sinnesorgane, namentlich im Auge, unmittelbar vorhanden „wie eine tastende Hand", oder sei es dass man, wie er selbst immer thut, das Gehirn, wohin der äussere Reiz durch den Nervenprocess fortgepflanzt wird, als den eigentlichen „Sitz der Seele", oder das einzige unmittelbare Organ des Seelenlebens betrachtet. Weder der

Umstand, dass man auf der Netzhaut des Auges ein treues Spiegelbild des äusseren Gegenstandes findet, weder dies sog. „subjective Erregungsbild", noch die andere physiologische Thatsache, dass die einzelnen Nervenerregungen bis zum Gehirn geleitet werden durch isolirte Fasern und dort in den Centraltheilen muthmasslich in derselben Ordnung neben einander endigen, in welcher sie im Sinnesorgane beginnen, — weder das eine noch das andere kann, wie einige Physiologen zu glauben scheinen, einen hinreichenden oder unmittelbaren Erklärungsgrund der Raumanschauung oder der räumlichen Disposition unserer Empfindungen abgeben. Denn wo und wann die von aussen kommenden Wirkungen, sozusagen, bis zur Seele gelangen und in sie übergehen sollen, immer steht es fest, dass sie in dem Augenblicke dieses „Ueberganges", indem sie aufhören physische Processe zu sein, um in seelische Zustände umgewandelt zu werden, — dass in diesem Augenblicke alle Scheidewände wegfallen und alle geometrischen Relationen zu Grunde gerichtet werden müssen, weil die Seele ein geistiges Wesen ist und als solches keinen Raum einnimmt, in dem von Rechts und Links, Oben und Unten die Rede sein könne. — Allein Lotze geht noch weiter, indem er bemerkt, dass es in Bezug auf vorliegende Frage sogar gleichgültig ist, ob man einer materialistischen Ansicht über die Seele huldigen wolle. Denn auch vorausgesetzt, dass die Seele ihrem substantiellen Wesen nach ein materieller Körper wäre, dass sie selbst also einen wirklichen Raum einnähme, in dem sich die vielen Eindrücke in derselben Ordnung aufstellten, in welcher sie von den äusseren Objecten kämen, — und vorausgesetzt auch was an und für sich ganz abgeschmackt ist, dass die physiologischen Nervenerregungen schon eo ipso Empfindungen wären, oder aber dass unsere Empfindungen nicht nur an gewisse Bewegungen etwa im Protoplasma der Gehirnzellen gebunden oder, wie man sagt, Functionen davon wären, sondern mit diesen Bewegungen durchaus identificirt werden sollten, — auch unter solchen sonderbaren Voraussetzungen würde es noch einer besonderen Erklärung bedürfen, wie sich aus diesen zerstreuten Empfindungen eine zusammenhängende räumliche

Anschauung bilden könne; und auch dann könnte dies offenbar nur geschehen durch die Leistung eines beziehenden, vergleichenden und zusammenfassenden Bewusstseins. Und jedenfalls muss es wenigstens von diesem „beziehenden Bewusstsein" gelten, dass es keineswegs als identisch mit einer Summe räumlicher Bewegungen, sondern immer nur als streng einheitliche, rein intensive Thätigkeit aufgefasst werden kann. In dieser Weise dürfte sich wohl in aller Kürze Lotze's Argumentation zusammenfassen lassen, wenn er zeigen will, wie die materialistische Seelenhypothese, weit entfernt davon, dass sie sich mit Vortheil bei der psychologischen Erklärung der Raumanschauung anwenden liesse, in diesem Punkte, wie in so vielen anderen, nur neue und zwar ganz unlösliche Schwierigkeiten erzeugt [1]).

Es ist also klar und abgemacht, dass alles Extensive bei seinem „Uebergang" in die Seele unvermeidlich in ein Intensives verwandelt werden muss, und dass erst aus diesem die Seele selbst eine neue, innerliche Raumwelt reconstruiren muss. Wenn aber dem so ist, so erheben sich hier zwei Fragen, welche Lotze streng von einander getrennt haben will. Es fragt sich nämlich erstens: wie kommt die Seele überhaupt dazu, eine Mannigfaltigkeit an sich rein intensiver oder gänzlich unräumlicher Eindrücke in einem räumlichen Nebeneinander aufzufassen oder zusammenzufassen? Und es fragt sich zweitens: vorausgesetzt, die Seele habe nun einmal die Nöthigung, ein gewisses Mannigfaltige räumlich neben einander vorzustellen, wie (unter welchen Bedingungen, durch welche Hülfsmittel unterstützt oder welchem Leitfaden folgend) kommt sie dazu, jeden einzelnen Eindruck an eine bestimmte Stelle des von ihr angeschauten Raumes so zu localisiren, dass das gesammte angeschaute Bild dem

1) Vgl. Metaph. S. 477. 494, 544—547; Medic. Psychol. S. 327 u. f.: Grundz. der Psychol. §§ 28—30; Sur la formation de la nation d'espace. Revue philosoph. IV. S. 345—348, 355. 357; man lese übrigens das ganze Kapitel: Von dem Sitze der Seele, Mikrokosmus I, S. 325—354; vgl. ibid. I, S. 180—182, 185—186; vgl. auch Lotze's Mittheilung in C. Stumpf's Schrift: Ueber d. psychol. Ursprung d. Raumvorstellung (Leipzig 1873), S. 315—318.

äusseren Gegenstande ähnlich wird, das auf das Auge einwirkte? [1])

Was die erste Frage betrifft, so protestirt Lotze energisch gegen alle Versuche, dieselbe in empiristischer — oder „genetischer" — Weise dahin zu beantworten, dass man die Raumanschauung aus unseren Sensationen herleiten wolle, als das ganz natürliche Resultat ihres Zusammentreffens in der Seele, als bloss mechanisches Produkt ihrer Zusammensetzung und Wechselwirkung. So unmöglich wie es ist, durch fortgesetztes Addiren von Null zu Null jemals eine positive Quantität zu gewinnen, eben so fruchtlos findet er es, aus einer blossen Association zwischen Sensationselementen — etwa als irgend eine besondere „Reihenform" derselben — den eigenthümlichen Charakter der Räumlichkeit herleiten zu wollen, von dem keine Spur in den ursprünglich gegebenen Elementen zu entdecken wäre [2]). Aber eben so wenig würde er es gewiss gebilligt haben, wenn man — was auch versucht worden ist [3]) — um diese offenbare Ungereimtheit zu vermeiden, bei der Erklärung der Raumanschauung die rein mechanische Associationstheorie durch eine Art „psychischer Chemie" ersetzen wollte, durch die Rede von einer unbewussten, innigen „Verschmelzung" verschiedenartiger Sensationen oder Sensationssysteme zu einem ganz neuen psychischen Produkte mit seinen ganz specifischen Eigenschaften. Dieser psychische — oder psychophysische — Chemismus ist nicht stichhaltig. Denn während bei jeder chemischen Synthese die ursprünglichen Elemente ganz und gar in das neue Produkt aufzugehen scheinen, so dass sie sich in ihm nicht mehr von einander unterscheiden lassen und wenigstens theilweise ihre ursprünglichen Eigenschaften einbüssen, so gilt gerade das umgekehrte wenigstens von allen höheren psychischen „Synthesen"; wie Lotze öfter hervorhebt — und dass er dabei nicht nur an „das beziehende Denken", sondern

1) Rev. phil. S. 352; Metaphys. S. 231—232; Grundz. d. Psychol. §§ 31 u. 32.

2) Rev. phil. S. 352.

3) Von J. Stuart Mill und gewissermassen auch von W. Wundt — Grundz. d. physiol. Psychol. (2. Aufl.), II, S. 28, 164, 175—177.

auch an die räumliche Anschauung und ihr Verhältniss zu unseren elementaren Empfindungen denkt, das scheint mir allerdings nicht zweifelhaft zu sein. Dies habe ich indessen nur nebenbei bemerken wollen, ohne es hier näher zu erörtern. Für unseren gegenwärtigen Zweck reicht es hin zu erwähnen, dass Lotze nachdrücklich warnt vor der herrschenden Neigung, „das völlig eigenthümliche Gebiet des Seelenlebens nach einem ihm fremden Modell zu construiren" — und mithin vor allen aus der äusseren Natur entlehnten, chemischen nicht weniger als rein mechanischen, Analogien — und dass er jene Neigung bezeichnet als „das nachtheiligste der Vorurtheile, welche das Gedeihen der Psychologie bedrohen" [1]).

In der eigenen Natur einer an sich völlig unräumlichen Mannigfaltigkeit kann nie der Grund liegen, der uns nöthigt, dieselbe in räumlicher Form aufzufassen und zu ordnen, und diese Nöthigung muss daher anderswo gesucht werden, nämlich in der Seele selbst. Die Raumanschauung muss als eine ganz besondere ursprüngliche Fähigkeit aufgefasst werden, die von aussen nur zu bestimmten Anwendungen provocirt werden kann. Oder, wie Lotze dies in der ihm eigenthümlichen Terminologie näher entwickelt, „die Raumanschauung ist als eine neue und eigenthümliche Form der Auffassung anzusehen, die aus dem Wesen der Seele als Rückwirkung zu einer bestimmten Mannigfaltigkeit der Eindrücke hinzu kommt, aber nicht von selbst aus dieser Mannigfaltigkeit hervorgeht" [2]). Mit etwas anderen Worten und

---

1) Metaph. S. 531–532; vgl. Ibid. S. 496, 529, 553; Mikrok. I, S. 182—185, 219.

2) Ist es ja Lotze's stehender Hauptvorwurf gegen die Herbart'sche Psychologie, dass Herbart die Seele selbst eine gar zu müssige Rolle spielen lässt, indem sie allerdings thätig sein soll in der Erzeugung ihrer ersten elementaren Empfindungen, nachher aber eigentlich nur ein ganz passiver Zuschauer — und zugleich Schaubühne — eines rein mechanischen Geschehens, nämlich der verschiedenen gegenseitigen Hemmungen, Verschmelzungen und Verknüpfungen jener primären „Selbsterhaltungen"; während Lotze vielmehr die Seele als einen „vulkanischen Boden" betrachtet, „reizbar genug, um stets mit neuen Rückwirkungen in das Spiel der Zustände einzugreifen". Er schreibt nämlich der Seele die Fähigkeit

kürzer ausgedrückt, die Raumanschauung kann nicht in empiristischer Weise abgeleitet werden, und folglich mag man sie mit Recht ein angeborenes oder apriorisches Besitzthum der Seele nennen. Aber wie dies eigentlich gemeint werden soll, erörtert Lotze in folgender Weise: „Wir meinen damit nicht, dass der unendliche, in drei Richtungen ausgedehnte Raum von selbst ein immerwährender Gegenstand unsers Bewusstseins sei, den wir etwa seit unserer Geburt in Gedanken anstierten, begierig ihn mit Bildern zu füllen. Wir meinen nur, dass die ursprüngliche Natur unseres Geistes uns dazu treibt, unsere Empfindungselemente in räumlichen Lagen zu ordnen, und dass eine spätere Reflexion auf die unendliche Anzahl solcher Anordnungen, die wir unbewusst vorgenommen haben, uns auch die mehr oder minder lebhafte Gesammtanschauung des alle umfassenden unendlichen Raums zum Bewusstsein bringt“ [1]).

Wenn nun also Lotze alle empiristischen Theorien oder Hypothesen zur Erklärung der allgemeinen Möglichkeit und Nothwendigkeit der Raumanschauung verwirft als Unternehmungen, die schon im voraus als misslungen bezeichnet werden können, so ist er andererseits ein nicht minder entschiedener Gegner aller Versuche, diese Nothwendigkeit a priori zu deduciren; sei es nun dass man dabei, wie die Schelling-Hegel'sche Philosophie, von dem Begriffe des Absoluten ausgeht, um daraus irgendwie in synthetischer Ordnung nebst anderen Formen der in der Erfahrung uns gegebenen Wirklichkeit auch die Räumlichkeit abzuleiten als ein speculatives Postulat, etwa als ein dialektisch nothwendiges Moment in dem Entwickelungsprocesse oder der immanenten

zu, nicht nur gegen äussere Reize zu reagiren, sondern auch gegen ihre eigenen inneren Zustände. Und durch solche Reactionen zweiter, und zwar höherer, Ordnung will er nun nicht nur die Raumanschauung, sondern auch unsere Zeitvorstellungen und die Bildung unserer Allgemeinbegriffe erklären, und nicht nur alle specifischen Formen eines „beziehenden“ Vorstellens oder Wissens und alles bewusste Wollen, sondern auch, wie es scheint, das ganze Gefühlsleben, oder wenigstens alle „intellektuellen“ Gefühle — Metaph. S. 534—538; Medic. Psychol. S. 233; Mikrokosm. I, S. 203—211.

1) Medic. Psychol. S. 335; vgl. Revue philos. IV, S. 364.

Selbstrealisation der absoluten Idee, oder sei es, dass man sich mit einer Art rein psychologischer Raumdeduction a priori begnügen will, indem man etwa, wie innerhalb der Herbart'schen Schule versucht worden ist, den (psychologischen oder phänomenalen) Raum als die einzige Form aufzuzeigen sucht, in welcher es einem einheitlichen vorstellenden Wesen überhaupt möglich sei, eine gleichzeitige Mannigfaltigkeit von Eindrücken auseinander zu halten und zugleich mit einander zu einer Gesammtvorstellung zu verbinden [1]). Nicht nur von jenen rein speculativen Raumconstructionen, sondern auch von jedem Versuche, den elementaren und allgemeinen Charakter der Räumlichkeit, das Nebeneinander, aus irgend welchen abstracten Verhältnissen unräumlicher Art zwischen psychischen Affectionen — mit oder ohne Zuhülfenahme des metaphysischen Begriffes von der Einheit der Seele — von allen dergleichen Unternehmungen ohne Ausnahme gilt es nach Lotze, dass sie stets nur zu Subreptionen geführt und führen können, „welche den Raum, der sich so nicht machen lässt, an irgend einer Stelle der Deduction als unmotivirte Zugabe einmischen". Denn weder haben wir einen völlig adäquaten und erschöpfenden Ausdruck jener höchsten oder absoluten Idee, noch ist uns das innere Wesen der Seele, ihre „primitive Natur", in der Weise hinlänglich bekannt oder zugänglich, dass wir hoffen dürfen eine Definition davon aufstellen zu können, die wir alsdann nur zu analysiren hätten, um alle die bestimmten Formen ihres Benehmens, d. h. ihre besonderen Fähigkeiten, als logische Consequenzen abzuleiten [2]).

Dass die Raumanschauung die einzige Form wäre, in der es möglich sei, eine gleichzeitige Mannigfaltigkeit verschiedener Eindrücke als solche aufzufassen und zugleich zusammenzufassen, ist übrigens nicht wahr. Vielmehr wird diese Behauptung von der psychologischen Erfahrung widerlegt. Lotze lenkt nämlich die Aufmerksamkeit darauf hin, dass es, zunächst

---

1) Vgl. Wundt, Grundz. der Physiol. Psychologie. 2. Aufl., II, S. 31—32.

2) Metaph. S. 226—232; Medic. Psychol. S. 149, 160, 336 u. a. St.; Rev. phil. S. 352.

wenigstens, nur die Empfindungen des Gesichts (die Licht- und Farbensensationen) und die des Tastsinns (die Druck- und Temperatursensationen) sind, welche von uns immer in räumlicher Form aufgefasst und geordnet werden müssen, während dasselbe keineswegs ohne Weiteres von den übrigen Sinnesempfindungen [1]) gilt. In einem musikalischen Accorde zum Beispiel können wir sehr deutlich eine Mehrheit gleichzeitig erklingender Töne hören. Die einzelnen verschiedenen Töne verschmelzen nicht in einen einzigen Ton, wir können sie recht wohl von einander unterscheiden, und doch brauchen wir sie dabei gar nicht als räumlich getrennt oder räumlich neben einander geordnet vorzustellen. Denn offenbar ist es nur eine symbolische und sehr inadäquate Ausdrucksweise,

1) Wenn man sich nicht ausdrücklich auf die Sinnesempfindungen beschränken will, so muss allerdings jener Kreis der von uns immer und nothwendig als räumlich ausgebreitet und localisirt aufzufassenden Eindrücke beträchtlich erweitert werden. Zunächst wenigstens so, dass er auch die Bewegungsgefühle selbst umfasst, welche bei der Localisation der Gesichts- und Tastempfindungen eine so wesentliche Hülfe leisten sollen, wie wir später finden werden. Weiter aber müssen wahrscheinlich auch verschiedene andere Arten sog. Gemeingefühle zu derselben Kategorie mitgerechnet werden, namentlich alle sog. Muskelgefühle im engeren Sinne (z. B. das Ermüdungsgefühl, rheumatische Schmerzen und dergleichen) wie auch die aus centralen Reizen stammenden Hunger- und Durstgefühle. Oder ist es etwa Lotzes Meinung, dass es sich mit diesen letztgenannten Empfindungsklassen ebenso wie mit den Gehörs-, Geruchs- und Geschmacksempfindungen verhalte, so nämlich, dass sie nicht immer und nicht nothwendig von uns in räumlicher Form aufgefasst werden sollten, sondern erst nachträglich und so zu sagen zweiter Hand localisirt werden, durch allerlei, mehr oder minder vermittelte Associationen mit unseren räumlichen Vorstellungen? Jedenfalls ist soviel gewiss, dass auf den fraglichen Gebieten die Localisationsfähigkeit der Seele sehr unvollkommen ist und nur mit Hülfe solcher Associationen mit unseren Gesichts- und Tastvorstellungen auch nur einigermassen sicher und genau werden kann. Oder nimmt Lotze vielleicht den „Tastsinn" in einer so erweiterten Bedeutung, dass er identisch wird mit dem, was Wundt „Gefühlssinn" nennt? — Dass auch unsere sog. Gemeingefühle eben so gut als Empfindungen betrachtet werden können, braucht wohl kaum bemerkt zu werden. — Vgl. W. Wundt: Grundzüge der physiol. Psychologie, 2. Aufl., erster Band, S. 273—274, 369 u. f. Vgl. auch Helmholtz: Die Thatsachen in der Wahrnehmung. Beilage I: Ueber die Localisation der Empfindungen innerer Organe.

wenn man die rein qualitativen Differenzen unter den Tönen als räumliche Verhältnisse (Intervalle und dergleichen) deutet, oder sogar versucht, die ganze Tonwelt als einen „Tonraum" zu construiren [1]). Freilich, es ist wahr, dass im gewöhnlichen Leben auch Töne und andere Laute von aussen her und zwar in verschiedenen Richtungen zu uns zu kommen scheinen. Aber diese Gewohnheit, unsere Gehörsempfindungen, so zu sagen, nach aussen zu projiciren, ist leicht dadurch zu erklären, dass sich dieselben, bewusst oder unbewusst, mit dem übrigen, räumlichen, Inhalte unserer Wahrnehmungen und Erinnerungsbilder associiren. Und in der That finden wir auch, dass in demselben Masse, wie uns solche Associationen fehlen, in demselben Masse es schwieriger wird einen Laut sicher und genau zu localisiren, was uns daher auch nicht so selten ganz unmöglich ist.

Auf eine nähere positive Auskunft über den letzten Grund oder die psychologische Ursprungsquelle unserer Raumanschauung müssen wir nach Lotze verzichten. Wir müssen uns damit bescheiden, diese Frage nur ganz im Allgemeinen dahin zu beantworten, dass die Natur unserer Seele nun einmal so beschaffen ist, dass eine Mannigfaltigkeit von Eindrücken gewisser Art sie nöthigt, diese Mannigfaltigkeit in einem räumlichen Nebeneinander zu schauen. Aber worauf diese Nöthigung beruht, das wissen wir nicht. Und freilich, fügt er hinzu, haben wir eigentlich keinen Grund besonders hierüber zu klagen; „denn die einfachsten Verfahrungsweisen der Seele wird man immer als gegebene Thatsachen bloss anerkennen müssen, wie denn z. B. Niemand ernstlich weiter fragt, warum man Luftwellen nun gerade hört und nicht lieber schmeckt [2])".

* * *

Wir gehen mit Lotze zu der zweiten der oben formulirten Fragen über, der einzigen, mit welcher seiner Meinung nach die psychologische Wissenschaft sich mit Aussicht auf

1) Vgl. Medic. Psychol. S. 334; Revue philos. IV, S. 361.

2) Grundz. d. Psychol. § 30; Revue philos. IV, s. 352—353.

Erfolg eingehender beschäftigen kann. Es handelt sich darum, wie wir uns erinnern, welche Hülfsmittel die Seele braucht um in ihrer idealen (apriorischen) Raumwelt ihre mannigfaltigen und vielartigen Empfindungsinhalte auf solche Weise zu localisiren, dass das hierdurch entstandene Anschauungsbild dem äusseren Gegenstande entspricht oder ähnlich wird. Ich will sogleich angeben, wie Lotze diese Frage zunächst und vorläufig nur im Grossen und Ganzen beantwortet haben will, und grösserer Bequemlichkeit wegen will ich mich dabei ausschliesslich an den Gesichtssinn halten. Seine Betrachtungen hierüber können in aller Kürze zusammengefasst werden, etwa in folgender Weise. Ein Lichtstrahl, welcher einen bestimmten Punkt auf der Retina trifft, ruft dadurch in der Seele nicht nur eine von seiner eigenen Beschaffenheit bedingte Farbenempfindung hervor, sondern zugleich eine besondere für diesen Punkt eigenthümliche oder davon bedingte Mitempfindung, einen „Nebeneindruck" („signe accessoire"), dessen Beschaffenheit also gänzlich unabhängig ist von dem eigenen qualitativen Inhalte jener Farbenempfindung; und eben diese für jeden einzelnen Punkt der Retina verschiedenen Nebeneindrücke sind es nun, welche Lotze Localzeichen nennt, und welche ihm zufolge, indem sie sich jeder mit seinem „Haupteindruck" associiren, der Seele — oder sagen wir dem beziehenden Bewusstsein — die erforderliche Anleitung geben, wohin im Raume die einzelnen Farbenempfindungen zu verlegen und zu vertheilen sind. Denn dass die Farbenempfindungen selbst uns in dieser Beziehung keinen „Leitfaden" abgeben können, geht schon daraus hervor, dass jede besondere Farbennüance ohne jegliche qualitative Veränderung sich bei verschiedenen Gelegenheiten auf jeder beliebigen Stelle und in beliebigen räumlichen Verhältnissen zu anderen Farben zeigen kann. Aber auch deshalb ist das Vorhandensein irgend einer Art mit diesen Empfindungen verbundener localen Nebeneindrücke eine durchaus nothwendige Annahme, weil es sonst nicht zu erklären wäre, wie wir gleichzeitig mehrere räumlich getrennte Farbenempfindungen gleicher Qualität haben können, oder mit andern Worten, wie uns gleichzeitig eine und dieselbe

Farbe als auf mehrere Punkte vertheilt oder sogar über ganze Flächen ausgebreitet erscheinen kann, während dagegen zwei qualitativ ganz gleiche Töne immer zu einem einzigen stärkeren Ton zusammenrinnen. Denn „où il n'y a pas de différence, ni Dieu ni homme n'en saurait appercevoir" [1]).

Welche Rolle diese „Localzeichen" übernehmen sollen, erläutert Lotze durch folgendes sehr einfache und zutreffende Bild. „Wenn eine Sammlung in einem neuen Orte dieselbe Aufstellung erfahren soll, die sie in ihrem früheren hatte, so ist es doch nicht nöthig, während der Ueberführung die erwünschte Ordnung aufrecht zu erhalten; man richtet sich nach den Bequemlichkeiten des Transports und ordnet nach seiner Beendigung die einzelnen Stücke nach Massgabe der angeklebten Nummern. Ein solches Kennzeichen seiner früheren Oertlichkeit müsste jeder Eindruck besessen und an sich behalten haben während seines ortlosen Zusammenseins mit allen anderen in der Einheit der Seele. Von den Orten des äusseren Raumes, aus welchen die Sinnesreize stammen, bringen sie solche Zeugnisse ihres Ursprunges nicht mit; woher auch ein blauer Lichtstrahl kommen mag, von oben oder unten, von rechts oder links, darüber sagt er nichts, sondern ist in allen Fällen derselbe; erst dann, wenn gleiche Reize unseren Körper berühren, unterscheiden sie sich nach den verschiedenen Punkten, in welchen sie die Ausdehnung unserer Sinnesorgane treffen; hier kann die Ursprungsstelle der Kennzeichen sein, welche, jedem eigenthümlich und verschieden für jeden anderen, in Folge der Wirkungen, die sie hier ausüben, mitgegeben werden" [2]). Freilich, wie schon oben bemerkt (S. 517), die blosse physiologische Thatsache, dass verschiedene Lichtstrahlen verschiedene Punkte auf der Netzhaut treffen, ist an und für sich keine genügende Erklärung der Localisation unserer Farbenempfindungen; aber Lotze meint doch, dass der anatomische Bau des Auges

1) Revue philos. IV, S. 351; Vgl. Medic. Psychol. S. 331, 355; Metaph. S. 550, 557; Grundz. der Psychol. § 32, C. Stumpf: Ueber d. psychol. Ursprung d. Raumvorst. S. 318.

2) Metaphys. S. 548.

irgendwie dazu bestimmt sein muss, natürlicherweise durch die Vermittelung der Nervenprocesse — wovon später — zu veranlassen, dass unsere Farbenempfindungen immer eine besondere Beigabe bekommen, die alsdann die nächste psychische Ursache ihrer Localisation wird. Was hiemit gemeint sein soll, und wie etwas dergleichen überhaupt möglich ist, beleuchtet er durch eine aus einem anderen Gebiete geholte Analogie, indem er auf das verweist, was man gewöhnlich Klangfarben („timbres") nennt, d. h. gewisse eigenthümliche, sowohl von der verschiedenen Höhe der besonderen Töne wie von ihrer Stärke unabhängige, Modificationen derselben, an denen man die verschiedenen Arten musikalischer Instrumente, welche diese Töne hervorbringen, unterscheidet [1]). Wenn wir Lotze nicht ganz und gar missverstehen wollen, müssen wir vor allen Dingen genau festhalten, dass seine Localzeichen selbst durchweg innere, rein qualitative Seelenzustände sein sollen — Empfindungen oder Gefühle, wie man sie nun am liebsten nennen will [2]).

Der leitende Grundgedanke, der sich wie ein rother Faden durch alle psychologischen Betrachtungen Lotze's über die Raumanschauung zieht, das ist die schon genugsam hervorgehobene doppelte Voraussetzung, dass alle geometrischen Relationen unter den äusseren Reizen in der Seele völlig zu Grunde gehen müssen, um durch rein innerliche, unräumliche Zustände oder Erregungen sammt ihren qualitativen und intensiven Differenzen ersetzt zu werden, und dass folglich die Seele einzig und allein von ihrer eigenen angeborenen Natur dazu genöthigt wird z. B. ihre Farbenempfindungen überhaupt in räumlicher Form zu schauen. Um aber in dem (a priori gegebenen) allgemeinen Raum den einzelnen Empfindungselementen bestimmte Plätze anweisen und sie unter einander in bestimmten relativen Lagen ordnen zu können,

1) Medic. Psychol. S. 332.

2) „Nous avons insisté sur la nature purement intensive de ces signes, et, en niant formellement qu'ils consistent en aucune relation géométrique, nous les avons décrits comme des sentiments n'indiquant qu'une manière d'être, un 'comment nous nous portons'," — Revue philos. IV, S. 351. Vgl. ib. S. 359; Metaph. S. 554 u. a. St.

dazu hat die Seele, da diese Empfindungen selbst, an und für sich, von alle dem nichts zu melden haben, einen besonderen „Leitfaden" von nöthen; und dieser Leitfaden ist in irgend welchen, die Haupteindrücke begleitenden oder ihnen anhängenden secundären, aber ebenfalls rein qualitativen „Merkzeichen" oder Differenzen zu suchen, die mit der localen Verschiedenheit der äusseren Reize irgendwie zusammenhängen oder davon bedingt sind. — In solcher Allgemeinheit dargestellt, ist Lotze's „Theorie der Localzeichen" ein psychologisches Postulat, dessen Nothwendigkeit er über jeden Zweifel erhaben wissen will. Und hiezu gesellen sich noch zwei näher bestimmte Forderungen oder Postulate, die allgemeine Natur aller solchen Localzeichen betreffend. Zuerst nämlich mag hier besonders hervorgehoben werden als durchaus unentbehrlich, dass der locale Nebeneindruck überall und immer anderer Art sei als der resp. Haupteindruck, dass sie was man disparate Empfindungen nennt sein müssen, damit sie nicht zu einem einzigen Gesammteindruck verschmelzen können, in dessen ungeschiedene Totalität sie beide ganz und gar aufgingen, sondern sich nur mit einander „in der Weise einer Association verbinden, so mithin, dass keiner von beiden die eigenthümliche Natur und Färbung des anderen stört". Denn nur unter dieser Bedingung wird es möglich zu verstehen, wie z. B. jede beliebige Farbe mit gleicher Leichtigkeit an jedem beliebigen Orte localisirt werden kann, ohne einen Ort mehr als einen anderen zu begünstigen oder davon begünstigt zu werden [1]). — Auch diese Forderung enthält indessen nur eine unentbehrliche Bedingung, sie kann aber nicht als die eigentliche „erzeugende Grundlage" der Localisation anerkannt werden. Denn es handelt sich ja eben nicht darum, dass die einzelnen Haupteindrücke nur überhaupt von einander getrennt oder beliebig irgendwie im Raume distribuirt werden sollen. Es handelt sich vielmehr darum, dass sie in ganz bestimmte relative Lagen geordnet und in genau bestimmte räumliche Entfernungen unter einander

1) Vgl. Grundz. d. Psychol. § 31; Metaph. S. 549. C. Stumpf: Ueber d. psychol. Urspr. der Raumvorst. S. 319.

gebracht werden sollen. Und dann ist es offenbar nicht genug, dass die localen Nebeneindrücke irgendwie qualitativ oder intensiv verschieden seien, sondern hiezu ist es noch erforderlich, dass ihre Verschiedenheiten und Verwandtschaften unter einander commensurabel sind, um somit ein in sich zusammenhängendes, und zwar sehr fein abgestuftes Reihensystem bilden zu können. Die mitgegebenen Localzeichen „müssen nothwendig Glieder von Reihen oder eines Systems von Reihen sein, in deren jeder von jedem einzelnen zu jedem anderen eine irgendwie messbare Differenz innerhalb eines gleichen allgemeinen Characters besteht". Und hiermit ist das letzte der allgemeinen Postulate angegeben, welche Lotze an seine Localzeichen stellt und welche von diesen — sie mögen übrigens bestehen worin sie wollen — nothwendig erfüllt werden müssen, damit sie ihrer eigenthümlichen Aufgabe vollständig genügen können [1]).

* * *

Es wird nun die nächste Aufgabe sein, diese allgemeinen Postulate als leitende Grundsätze festhaltend, mit Berücksichtigung physiologischer Thatsachen einerseits und andererseits mit Hülfe psychologischer Beobachtung und Analyse, und zwar besonders für jeden der beiden Sinne, die hier in Betracht kommen, die wirklichen Localzeichen ausfindig zu machen, um ihre physiologische Entstehungsweise wie auch ihre davon bedingte specifische psychische Natur und Wirkungsweise näher zu erörtern. Ehe wir es versuchen, Lotze in diesen sehr speciellen Untersuchungen zu folgen, mag schon im voraus erwähnt werden, dass die Resultate, wozu er auf diesem Wege gekommen, von ihm selbst als blosse Hypothesen bezeichnet werden, die allerdings einen sehr hohen Grad von Wahrscheinlichkeit für sich haben mögen, deren endgültige Bestätigung, Verbesserung oder eventuelle

1) Metaphys. S. 553—554. Vgl. Med. Psychol. S. 355 u. a. St.; Grundz. d. Psychol. § 31—32. — Dies letzte Postulat wird, wie Lotze bemerkt, gänzlich von denen übersehen, welche alles hinlänglich erklärt zu haben glauben, wenn sie auf die Leitung der einzelnen Eindrücke durch isolirte Nervenfasern verweisen. Metaphys. S. 553.

Widerlegung er jedoch — mit einer Bescheidenheit und einer echt wissenschaftlichen Besonnenheit, die um so mehr unbedingte Anerkennung verdienen, da sie überhaupt ziemlich selten sein dürften — ausdrücklich künftigen fortgesetzten Detailforschungen anheimstellt. Am eingehendsten widmet er seine Aufmerksamkeit der anatomischen und physiologischen Einrichtung des Auges, um dieselbe für seinen besonderen Zweck auszubeuten. Seine hierauf gegründete Hypothese über die Localzeichen des Gesichtssinns dürfte wohl als ein wahres Meisterstück physiologischer Psychologie bezeichnet werden. Ich will es versuchen, dieselbe möglichst kurz und bündig zu erörtern. Und dabei will ich zunächst ausschliesslich seinen späteren Schriften (der Abhandlung Sur la formation de la notion d'espace, der Metaphysik und den Grundzügen der Psychologie) folgen. Denn nicht nur ist diese Hypothese in diesen Schriften zu grösserer Klarheit ausgeprägt und mit grösserer Prägnanz dargestellt als ihr zu Theil geworden bei ihrem ersten Erscheinen in der Medicinischen Psychologie, sondern seitdem ist sie auch in wesentlichen Punkten sehr beträchtlichen Modificationen unterworfen worden; welche dann auch nachträglich zu berücksichtigen sind.

Es ist eine bekannte Sache, dass die Netzhaut des Auges nicht überall die gleiche Empfindlichkeit für Lichtreize hat, sondern es gibt nur eine kleine Stelle, beinahe in ihrer Mitte (den sogenannten gelben Fleck oder die Centralgrube), wo diese Empfindlichkeit am grössten ist, und wovon sie nach allen Seiten stufenweise abnimmt. Wenn nun ein hinlänglich starker Lichtstrahl schräg ins Auge fällt und folglich einen seitlichen Punkt auf der Netzhaut trifft, so wird dies eine ganz unwillkürliche Drehung des Auges zur Folge haben von der Grösse und Richtung, welche nothwendig ist, um diesem Strahle jenen Punkt der grössten Empfindlichkeit, oder sagen wir „die Stelle des deutlichsten Sehens", unterzuschieben. Es ist dies dieselbe Bewegung, die uns aus dem gewöhnlichen Leben bekannt genug ist unter dem geläufigen Namen der Richtung oder Fixation des Blickes auf einen gewissen Gegenstand, — eine Bewegung, welche zwar absichtlich von uns

ausgeführt werden kann und oft ausgeführt wird, die aber meistens geschieht ohne jede Vorstellung des Zweckes, den sie thatsächlich erfüllt, sowie ohne Kenntniss der Mittel, durch welche sie uns gelingt. Und wir haben allen Grund anzunehmen, dass sie in solchen Fällen — oder wenigstens ursprünglich, bei dem neugeborenen Kinde — eine ganz automatische oder nur physiologisch bedingte sog. Reflexbewegung ist. Es ist wenigstens eine zulässige Annahme, dass die einzelnen Fasern des Sehnerven in den Centralorganen in eine solche rein mechanische — ob zwar noch nicht aufgeklärte — Verbindung mit den motorischen Nerven der Augenmuskeln gesetzt ist, dass aus der Reizung jeder einzelnen Faser des Sehnervens, ohne jegliche psychische Vermittelung, eine ganz bestimmte Erregung dieser motorischen Nerven entspringt, welche wiederum das Motiv einer nach Richtung und Grösse ganz bestimmten Rotation des Augenapfels wird, oder aber wenigstens eine solche Rotation zu bewirken strebt. Denn es kann auch mit einem blossen Bewegungsantriebe sein Bewenden haben, mit einer Tendenz, die nicht effektiv werden kann, weil ihr andere Bewegungstendenzen in entgegengesetzter Richtung oder in mehreren Richtungen zugleich entgegenwirken, sei es nun, dass dabei die Innervationen der motorischen Nerven von dem Einflusse eines bewussten Wollens oder von irgend welchen anderen seelischen Zuständen ausgehen, oder sei es, dass sie alle auf rein physiologischem Wege dadurch entstanden sind, dass ebenso starke oder noch stärkere Lichtreize gleichzeitig auch andere Punkte der Netzhaut als den betreffenden in solcher Weise afficiren, dass das Auge durch das Gleichgewicht entgegengesetzter Kräfte in Ruhe gehalten wird [1]).

„Dass nun eine Bewegung, indem sie geschieht, uns eine Empfindung oder ein Gefühl unseres Befindens veranlasst, welches sich von einem Gefühle ihres Nichtgeschehens unterscheidet und dass wir selbst während der Ruhe die durch frühere Bewegungen herbeigeführte augenblickliche Stellung der Glieder von derjenigen unterscheiden, welche jetzt nicht

1) Metaphys. S. 557—558; Vgl. Medic. Psych. S. 355—359.

stattfindet", das eine wie das andere darf wohl im grossen und ganzen genommen als unbestrittene und allgemein anerkannte Thatsache betrachtet werden. Sind es ja z. B. solche Gefühle, welche uns in der Finsterniss über die verschiedenen Stellungen und Bewegungen der einzelnen Glieder wie unseres ganzen Körpers Nachricht geben. Es dürfte daher keinen besonderen Schwierigkeiten begegnen vorauszusetzen, dass dasselbe auch von jenen minimalen Bewegungen des Blickes gilt, welche nöthig sind, um von einem Punkte des Sehfeldes zu einem nächsten und von diesem zu seinem nächsten überzugehen; dass also jene nach Richtung und Grösse verschiedenen Augendrehungen nicht nur überhaupt gefühlt oder empfunden werden — was sehr leicht ist durch unmittelbare Selbstbeobachtung zu bestätigen, — sondern auch irgendwie unter einander qualitativ abgestufte Empfindungen oder Gefühle veranlassen. Was diese „Bewegungsgefühle" betrifft, so ist es für unseren gegenwärtigen Zweck von besonderer Wichtigkeit hervorzuheben, dass, da Bewegung natürlicher Weise immer als zeitliches Geschehen aufgefasst wird, somit jedes Bewegungsgefühl in der That eine Reihe successiver Gefühle sein muss; und zwar können nicht diese successiven Gefühle einander völlig gleich sein, sondern sie müssen sich vielmehr durch sehr fein abgestufte (qualitative und intensive) Differenzen von einander unterscheiden. Aber nicht nur die von uns wirklich ausgeführten Bewegungen werden von uns, jede in ihrer eigenthümlichen Weise, empfunden, sondern auch jene schon in ihrem Entstehen gehemmten Bewegungsantriebe — oder genauer ausgedrückt auch solche Innervationen unserer motorischen Nerven, die nicht effektiv werden können, weil sie von entgegengesetzten Kräften compensirt werden, — auch solche motorischen Innervationen müssen sich nach Lotze in irgend einer Weise in der Seele geltend machen, als Empfindungen oder Gefühle. Ein jedes von einem solchen ineffektiven Bewegungsantriebe hervorgerufene oder denselben begleitende „Innervationsgefühl" ist aber, wie er weiter argumentirt, identisch mit dem „Anfangsgefühle in derjenigen Reihe ähnlicher Gefühle, welche, wenn dieser Antrieb nicht gehemmt, sondern effektiv gewesen wäre, die durch ihn bewirkte Bewe-

gung veranlasst haben würde; wie es auch umgekehrt von jeder solchen Reihe, die als Ganzes genommen Bewegungsgefühl genannt wird, gelten soll, dass jedes einzelne Glied derselben nicht nur ein „momentanes Stellungsgefühl" ist, sondern auch zugleich der psychische Ausdruck eines besonderen, stärkeren oder schwächeren, noch unausgeführten Bewegungsantriebes[1]), mit Ausnahme des letzten Gliedes der

1) Das letztgenannte Gefühls- oder Empfindungselement ist offenbar dasselbe, was in der neueren Psychologie öfter unter dem Namen von „Kraft- oder Energiegefühl" auftritt. (Ist ja zuweilen sogar von einem besonderen „Kraftsinne" geredet). Was aber ein solches Kraftgefühl eigentlich sei, oder woher es stamme, darüber gehen die Ansichten vielfach auseinander. So scheint es Helmholtz's Meinung zu sein, dass wir in dieser Form unseren eigenen Willensimpuls, d. h. den „Impuls zur Bewegung, den wir durch Innervation unserer motorischen Nerven geben," unmittelbar als solchen — ja sogar als rein „psychischen Act" — wahrnehmen oder fühlen können. Ich weiss nicht, ob er diese „innere Anschauung" gelegentlich auch als Innervationsempfindung bezeichnet habe, aber jedenfalls wäre dies bei ihm eine ziemlich inadäquate Ausdrucksweise: (Die Thatsachen in der Wahrnehmung S. 14, 33). — Bei Wundt ist häufig die Rede von „Innervationsempfindungen", und zwar werden dieselben ausdrücklich als wesentlich identisch mit unseren Kraftempfindungen bezeichnet. Bei dem Worte Innervation aber denkt er zunächst, wenn ich ihn nicht gänzlich missverstanden, nicht eigentlich an den activen Willensimpuls als solchen, sondern vielmehr an die schon bewirkte Innervation des motorischen Nerven. Wenigstens scheint er einen gewissen Unterschied aufrecht halten zu wollen zwischen der eigentlichen inneren Willenshandlung als unmittelbarer „Bewustseinsthatsache" (für ihn gleichbedeutend mit der Apperception z. B. einer Bewegungsvorstellung) einerseits und andererseits, als secundären Erfolgen unseres Wollens oder dasselbe begleitenden Umständen, der motorischen Innervation sammt der davon erzeugten Innervationsempfindung (resp. Bewegung und Bewegungsgefühl); — wenn er auch der Ansicht ist, dass schon in der „einfachen Triebbewegung", welche nach ihm als die erste vollständige ob zwar ganz primitive äussere Willenshandlung zu betrachten wäre, beiderlei Elemente mit einander zu einem untrennbaren Complexe verschmolzen seien. (Grundzüge d. physiol. Psychol. I. S. 372 u. f.; II. S. 388—391; vgl. auch O. Staude: Der Begriff der Apperception etc., in Wundt's Philos. Studien I, 2 S. 194.). — Wird das Wort Innervation in dieser, passiven, Bedeutung genommen, so scheint es sehr nahe zu liegen, weiterhin zu bemerken, dass die motorische Innervation nicht nur willkürlich, sondern auch ganz unwillkürlich, durch physiologischen Reflex, bewirkt werden kann. Aber auch in diesem, näher bestimmten und zugleich erweiterten Sinne des Wortes findet

Reihe, welches bloss Stellungsgefühl ist. Und wenn nun diese Bewegung schon früher einmal oder sogar öfter wiederholt wirklich ausgeführt worden ist, so wird dies zur Folge haben, dass jenes Anfangsgefühl augenblicklich die ganze Reihe reproducirt.

Ziehen wir das Facit aus diesen Ueberlegungen. Wenn ein Lichtreiz die Netzhaut an einer seitlichen Stelle afficirt, so wird dies entweder eine wirkliche Reflexbewegung herbeiführen und mithin ein volles, für diese Netzhautstelle eigenthümliches und für jede andere verschiedenes Bewegungsgefühl veranlassen, oder nur eine, etwa durch andere seitlichen Lichtreize in ihrer äusseren Wirkung aufgehobene Tendenz zu der-

---

es Lotze zwar nicht an sich ganz undenkbar oder unmöglich, aber doch — aus hier nicht zu erörternden Gründen — höchst unwahrscheinlich, dass es irgend eine eigentliche Innervationsempfindung gebe. Was so — oder auch Kraftgefühl — genannt wird, ist seiner Meinung zufolge weder die unmittelbare Wahrnehmung eines (psychischen) Willensimpulses, noch der unmittelbare psychische Ausdruck einer schon bewirkten motorischen Innervation, sondern was wir dabei eigentlich empfinden oder fühlen — und dadurch messen, — besteht erst in der Wirkung dieser motorischen Innervation, nämlich in der Veränderungsgrösse, welche dieselbe in dem sich contrahirenden Muskel hervorbringt — und auch dann hervorbringen soll, wenn der Bewegungsantrieb ineffektiv bleibt. (Rev. phil. S. 359—360; Vgl. Med. Psych. S. 305, 310, 311). Somit würden Lotzes Localzeichen des Gesichtssinnes, und zwar jene obenerwähnten „Anfangsgefühle" nicht weniger als die vollen Bewegungsgefühle, aus lauter peripherischen Contractionsempfindungen oder „Muskelgefühlen" bestehen, und als solche werden sie auch durchweg von ihm selbst bezeichnet. Dies habe ich hier ausdrücklich bemerken wollen; will mir aber dessen ungeachtet vorbehalten, in meiner Darstellung der Lotze'schen Localisationshypothese den Namen Innervationsgefühle fortwährend gelegentlich zu benutzen, um dadurch zu bezeichnen und besonders hervorzuheben, dass die fraglichen Gefühle oder Empfindungen, wenn auch zunächst peripherischen Ursprungs, dennoch mittelbar wenigstens von centralen motorischen Innervationen herrühren, und mithin schon ihrem Ursprunge nach von allen übrigen Muskelgefühlen, als Muskelgefühlen im engeren Sinne, characteristisch verschieden sind. Sonst könnte man allerdings auch speciell jene Gefühle, welche von ineffektiven Bewegungsantrieben erzeugt werden, mit C. Stumpf, und zwar, wie ich glaube, in völliger Uebereinstimmung mit Lotzes eigener Ansicht, als „Spannungsgefühle" bezeichnen. (Ueber den psychol. Ursprung d. Raumvorstellung S. 88 u. f.)

selben, nach Richtung und Grösse genau bestimmten Bewegung, aber auch diese blosse Bewegungstendenz wird in der Seele ein ganz besonderes und unvertauschbares Gefühl hervorrufen, nämlich zunächst zwar ein momentanes Innervationsgefühl, dann aber zugleich das ganze reproducirte Erinnerungsbild jenes ursprünglichen Bewegungsgefühles. Und dieses, ursprüngliche oder in der Erinnerung reproducirte Bewegungsgefühl ist es nun, welches, indem es sich mit derjenigen Farbenempfindung associirt, die ebenfalls von dem betreffenden Lichtreiz erzeugt wird, derselben als Localzeichen dienen soll. Unter der allgemeinen Voraussetzung nämlich, dass unsere Seele bereits eine ihr ursprünglich angeborene (nicht weiter zu deducirende) Fähigkeit und Nöthigung hat, alle derartigen Empfindungen überhaupt in einem räumlichen Nebeneinander auszubreiten und zu ordnen, und vorausgesetzt ferner, dass wir irgend einen Grund haben, die in den Punkt des deutlichsten Sehens fallenden Eindrücke in den Mittelpunkt unserer ganzen Raumanschauung zu versetzen, unter diesen Voraussetzungen nun soll es begreiflich sein, dass wir mit Hülfe solcher Localzeichen im Stande sind unsere mannigfachen Farbenempfindungen von diesem Mittelpunkt aus nach bestimmten Richtungen hin und in genau abmessbare räumliche Entfernungen zu vertheilen und somit einem jeden farbigen Punkt einen ganz bestimmten Platz in einem kreisförmigen Sehfelde neben und zwischen den übrigen dergestalt anzuweisen, dass diese ganze Anordnung den relativen Lagen und Entfernungen der gereizten Nervenpunkte der Retina entspricht, und zwar ganz besonders, dass uns diese Localisation auch dann gelingen kann, wenn das Auge ruht. Quod erat declarandum [1]).

Es braucht wohl nicht näher ausgeführt zu werden, wie nun die Gefühle, um die es sich hier handelt, — mögen sie nun Innervations- oder Muskelgefühle oder aber Bewegungs- und Spannungsgefühle genannt werden — jenen, oben erwähnten, allgemeinen Forderungen, welche Lotze schon im

1) Rev. phil. S. 357—358; Metaph. S. 557—562. C. Stumpf, Ueber d. psychol. Ursprung d. Raumvorst. S. 320—321.

Voraus an alle Localzeichen gestellt, wirklich genügen können. Insbesondere dürfte es Jedermann einleuchten, dass sie sich sehr gut dazu eignen müssen, ein in sich zusammenhängendes und überall gleichartiges Reihensystem zu bilden, vorausgesetzt nämlich, dass ihre qualitativen und intensiven Differenzen und Verwandtschaften den Verschiedenheiten und Aehnlichkeiten an Richtung und Grösse der Bewegungen oder Bewegungsantriebe, wodurch sie erregt werden, hinlänglich genau, in ihrer eigenen Weise, entsprechen [1]).

1) Wundt ist bekanntlich der Ansicht, dass die von ihm angenommenen centralen Innervationsempfindungen qualitativ gleichförmig und nur intensiv verschieden sind, und somit an und für sich gar keinen Leitfaden zur Ermittelung der Richtung irgend einer, sei es nun wirklich ausgeführten oder nur intendirten Bewegung und folglich noch weniger der Richtung, in welche wir unsere Gesichtsempfindungen zu localisiren haben, abgeben können; dass aber unsere Vorstellung dieser Richtung jederzeit von Tastempfindungen bestimmt wird, welche jene Innervationsgefühle begleiten oder von ihnen reproducirt werden und in jedem vollen Bewegungsgefühle innig mit ihnen verschmolzen sind. Und zwar werden diejenigen Tastempfindungen, welche die Bewegungen des Auges begleiten sollen, als solche namhaft gemacht, „welche von dem Drucke auf die sensiblen Theile der Orbita" herrühren (Grundz. d. physiol. Psychol. II, S. 162). Diese Betrachtungen und Behauptungen, welche darauf hin zielen, dass wir im Gebiete des Gesichts, nicht weniger als im Gebiete des Tastsinnes, ein „System complexer Localzeichen" annehmen müssen, lassen sich an einen schon angedeuteten Punkt in Lotzes Ueberlegungen ungesucht genug, wie es scheint, anknüpfen, nämlich an den auch Lotze bekannten Unterschied zwischen eigentlichem Kraftgefühl und sog. „Stellungsgefühl" (Vgl. oben S. 533, Vgl. übrigens den ganzen Abschnitt „Von den Bewegungsgefühlen" in der Med. Psychol. S. 304 u. f.). Wundt's Theorie wäre also gewissermassen als ein Versuch zu betrachten, diese Andeutung näher zu entwickeln und somit Lotze's Untersuchungen weiter zu führen. Es soll hier nicht näher untersucht werden, inwiefern dieser Versuch im Ganzen als gelungen angesehen werden darf. Nur möchte ich einige besondere Differenzpunkte zwischen Lotze und Wundt beiläufig releviren. Schon oben (S. 534) ist erwähnt, dass Lotze Anstand nimmt irgend welche eigentlichen Innervationsempfindungen, rein oder unmittelbar centralen Ursprungs, anzuerkennen, um statt dessen von Muskelgefühlen (Contractionsempfindungen) zu reden. Es mag aber hinzugefügt werden, dass er, wenn ich ihn nicht gänzlich missverstanden, überhaupt kein System schlechthinniger, d. h. nur intensiv oder quantitativ abgestufter, Kraftgefühle anerkennen will, sondern ihm zu Folge soll, wie es scheint, jedes Kraftgefühl, nicht etwa immer mit einem anderswoher stammenden qualitativ bestimmten Stellungsgefühl asso-

Um nicht etwa durch allzu grosse Knappheit der Darstellung dem Leser unrichtige Vorstellungen von Lotze's Ansichten beizubringen, will ich besonders einige, noch nicht hinlänglich erläuterte Punkte etwas näher ins Auge fassen. Und so werde ich auch Gelegenheit finden, diejenigen Modificationen hervorzuheben, welchen, wie schon oben angedeutet, Lotze's Localisationshypothese seit ihrer ersten Conception von ihm selbst unterworfen worden, und welche schon desshalb ein gewisses Interesse beanspruchen dürfen, weil sie zur Entwickelungsgeschichte der Lotzeschen Philosophie mit gehören.

Wir haben oben theils von Gefühlen gesprochen, welche von wirklichen Bewegungen des Auges veranlasst werden, und theils von solchen Gefühlen, welche von blossen ineffectiven Bewegungstendenzen herrühren. Es dürfte aus dem schon Angeführten deutlich genug hervorgehen, dass jene die ersten,

ciirt oder „verschmolzen" sein, sondern selbst ursprünglich zugleich Stellungsgefühl sein; und erst durch einen Abstractionsact unseres beziehenden Wissens kann jenes Element von diesem geschieden werden, ganz ebenso wie wir abstrahendo, wenn wir verschiedene Töne vergleichen, von Tonstärke und Tonhöhe eines und desselben Tones sprechen. Jedenfalls gilt dies ausdrücklich von denjenigen Bewegungs- und Spannungsgefühlen, welche als Localzeichen des Gesichtssinns dienen sollen, und zwar namentlich auch von demjenigen Gefühle, welches von einem blossen ineffektiven Bewegungsantriebe erzeugt wird. Diese Annahme ist in der That ganz unerlässlich, denn sonst wäre es gänzlich unerklärlich, wie dieses Gefühl als „Anfangsgefühl" eine bestimmte successive Reihe verschiedener Stellungsgefühle reproduciren könne, welche wiederum eine gewisse nach Richtung und Grösse genau bestimmte Augendrehung repräsentiren soll. — Mit solchen Voraussetzungen nun würden jene, von effektiven und ineffektiven motorischen Innervationen hervorgerufenen Muskelgefühle ganz allein für sich hinreichen, um die Localisation unserer Gesichtsempfindungen zu erklären, und Lotze fühlt daher kein Bedürfniss, neue Hülfsmittel dazu anderswo zu suchen, in Tast- oder Druckempfindungen oder in irgend welchen anderen „peripherischen Localzeichen." — Zwar in anderen Gebieten, wenn auch nicht in Bezug auf das Auge, scheint er zugeben zu wollen, dass unsere mannigfaltigen Stellungs- und Bewegungsgefühle ihre näher bestimmte, individuelle „Localfärbung" erst oder doch wesentlich unter Mitwirkung von allerlei Hautempfindungen erhalten (Vgl. Med. Psychol. S. 305—307). Allein auch hier handelt es sich bei ihm, wie wir später sehen werden, nicht etwa um irgend eine, übrigens an sich völlig unbegreifliche „chemische Synthese" oder Verschmelzung verschiedenartiger Empfindungssysteme, sondern schlechthin um associative Verbindungen.

einzigen ursprünglichen und unmittelbaren Localzeichen sein sollen, diese dagegen nur späterhin und mittelbar, oder insofern sie im Stande sind, jene zu reproduciren, bei der Localisation unserer Farbenempfindungen mitwirken können — eine Ansicht, welche einerseits dadurch bestätigt zu werden scheint, dass wir immer, wenn wir die Ausdehnung eines Gegenstandes und seine räumlichen Beziehungen etwas genauer auffassen und abmessen wollen, unseren Blick darüber gleiten lassen, und zwar hin und her in verschiedenen Richtungen, die aber auch andererseits sich recht wohl damit verträgt, dass wir auch dann, wenn das Auge ruht, unsere Farbenempfindungen localisiren können, wenn auch in diesem Falle weniger sicher und genau. Dass es auch dann ziemlich richtig geschehen kann und am meisten geschieht, würde dadurch erklärlich sein, dass sich das Auge schon in allen möglichen Richtungen unzählige Male bewegt und dass es uns folglich sehr leicht ist, die von diesen Bewegungen zuerst hervorgerufenen Gefühle bei gegebener Veranlassung wenigstens einigermassen getreu zu reproduciren [1]). In seiner „Medicinischen Psychologie" aber scheint Lotze gerade umgekehrt behaupten zu wollen, dass auch die von blossen Bewegungstendenzen herrührenden Innervationsgefühle schon an und für sich fähig seien als Localzeichen zu dienen, und dass sie wenigstens bei der ersten „topologischen" Construction des Sehfeldes ganz allein localisirend wirken. Und diese Behauptung scheint hier namentlich auf der Annahme zu ruhen, dass auch das Auge des operirten Blindgeborenen sogleich eine Mehrzahl verschiedener Punkte in flächenartiger Ausbreitung sieht [2]). In seinen späteren Schriften nun sucht er diese angebliche Erfahrungsthatsache durch die Bemerkung zu verdächtigen, dass es seine eigenthümliche Schwierigkeit hat zu wissen, was von diesem operirten Blindgeborenen eigentlich zuerst gesehen wird, „da der, welcher erst zu sehen beginnt, seine ersten Affectionen nicht in der Sprache des Sehenden ausdrücken kann." Und ausserdem sucht er alle vermeintlichen Erfahrungen an operirten Blind-

1) Vgl. Grundz. d. Psychol. § 34.
2) Med. Psychol. S. 359—360.

geborenen jeder Beweiskraft unmittelbar in Bezug auf das vorliegende Problem zu berauben, indem er darauf verweist, dass die Blindgeborenen schon im Voraus gewissermassen durch Tastsinn und Bewegung sich in der räumlichen Welt orientiren gelernt. Einen ähnlichen von Beobachtungen an neugeborenen Thieren geholten Einwurf gegen die von ihm nunmehr adoptirte Ansicht will er damit beseitigen, dass die Sicherheit, mit welcher manches Thier unmittelbar nach seiner Geburt auf einen in der Richtung seines Blickes gelegenen Gegenstand losgeht, sich vielleicht auf eine durch diesen Reiz ausgelöste Reflexbewegung reduciren lässt, ohne dass man desshalb vorauszusetzen brauche, dass es auch schon vor und unabhängig von aller wirklichen Bewegung des Auges seine Gesichtsempfindungen richtig localisiren könne [1]).

Im engsten Zusammenhange mit der eben erörterten Modification seiner ursprünglichen Hypothese steht die veränderte Stellung, welche Lotze zu der so wichtigen und interessanten Frage nach dem Verhältnisse dieser Localzeichen und ihrer Benutzung zum Bewusstsein im Laufe der Zeit eingenommen. Es fragt sich, ob es nöthig sei, dass dieselben immer als bewusste Empfindungen auftreten oder doch früher aufgetreten seien, oder ob es für den Zweck der Localisation hinreiche, dass sie überhaupt irgendwie in der Seele vorhanden sind, sei es auch nur als vollkommen unbewusste, ihr selbst durchaus unbekannte und unbemerkbare Zustände? In der Medic. Psychologie spricht er sich entschieden für den letzteren Theil dieser Alternative aus, indem er ausdrücklich behauptet, dass wenigstens bei jener ersten Localisation der farbigen Punkte, aus denen das Sehfeld erst construirt wird, die „Localzeichen dem Bewusstsein beständig entzogen wirken", dass „die räumliche Localisation daher hier demjenigen zugehört, was die Seele unbewusst vermöge der Mechanik ihrer inneren Zustände leistet, und diese Leistung ist einer bewussten Vervollkommnung nur ebenso fähig, wie ja alle Bewegungen uns früher als determinirte Folgen unserer inneren Zustände erschienen, nicht erzeugbar, aber wesentlicher Verfeinerung

1) Metaph. S. 564—565; Rev. phil. S. 361.

durch die bewusste Lenkung der Seele zugänglich [1])", u. s. f. In seinen späteren Schriften aber huldigt er in dieser Hinsicht der entgegengesetzten Meinung. Zwar wagt er es nunmehr nicht, die vorliegende Frage in ganz entschiedener Weise zu beantworten. Er begnügt sich damit als eine Hypothese seiner eigenen Wahl zu bezeichnen, „dass jene physischen Vorgänge nicht als solche und nicht vermittelst unbewusster Eindrücke, welche sie in der Seele erwecken, sondern in Gestalt bewusster Empfindungen, die ihnen folgen, die unmittelbar benutzten Localzeichen sind, nach denen ein beziehendes Vorstellen den Ort der Empfindungen in dem angeschauten Raume bestimmt." Er ist jetzt überzeugt davon, dass diejenigen, welche Nichts von solchen Innervations- und Bewegungsgefühlen in sich zu bemerken behaupten, „sich täuschen und die Gefühle, welche sie wirklich haben, nur nicht für das erkennen, was sie sind." Freilich, diese Gefühle brauchen nicht immer in dem Augenblicke, wo sie localisirend wirken, einer distincten unmittelbaren Beobachtung zugänglich oder nachher Gegenstände einer deutlichen Erinnerung zu sein, aber irgendwie müssen sie doch im Bewusstsein existiren [2]); zum ersten Male wenigstens muss jedes einzelne eigenthümliche Bewegungsgefühl als völlig bewusste, für sich wahrnehmbare Mitempfindung einer Farbenempfindung zugesellt gewesen sein, um später, bei gegebener Veranlassung, irgendwie, wenn auch noch so undeutlich, in der Erinnerung reproducirt werden zu können. Wie ein solcher Vorgang überhaupt denkbar und psychologisch möglich ist, und wie daraus eine Gewohnheit

1) Med. Psychol. S. 337, 559—60.

2) Es verdient vielleicht bemerkt zu werden, dass Lotze überall von bewussten Empfindungen und Vorstellungen in derselben weiten Bedeutung spricht, wie z. B. Leibniz von „sentiments" und „perceptions perceptibles." Das Epithet bewusst bedeutet also zunächst nur, dass der betreffende Seelenzustand überhaupt irgendwie im Bewusstsein vorhanden ist, oder nach der Herbartschen Terminologie, über die Schwelle des Bewusstseins hervortritt; keineswegs aber wird damit bezeichnet, dass derselbe auch nothwendig selbstbewusst, d. h. von einem deutlichen Ichbewusstsein begleitet sei, oder auch nur, dass er besonders wahrgenommen oder „appercipirt" sei oder sein könne. Das Nähere über diesen Unterschied zwischen bewusster Empfindung und Wahrnehmung siehe Metaph. S. 530 u. f.

entspringen kann, die uns nach und nach so geläufig und so leicht auszuüben wird, dass sie uns nunmehr völlig unbewusst zu wirken scheint („une habitude qui ressemble aujourd'hui à un instinct naturel et inconscient"), dies wird dadurch beleuchtet, dass er auf die Virtuosität des Klavierspielers als etwas damit Analoges verweist. „An den Blick auf die Noten knüpft sich unmittelbar die mannigfache Bewegung der Hand; hier aber wissen wir, welche peinliche Lehrzeit voranging und wie mühselig die Associationen der Vorstellungen unter einander und mit den Bewegungen eingeübt werden mussten, lauter Mittelglieder, die im Bewusstsein des ausgebildeten Künstlers gar nicht mehr vorhanden erscheinen." In ganz analoger Weise soll nun nach Lotzes Meinung die uns ebenso geläufig gewordene und nicht minder wunderbare Virtuosität, die einzelnen Farbenempfindungen in unserer Raumanschauung sicher und genau zu localisiren, nicht etwa ein plötzliches Geschenk oder eine mühelose Gabe der Natur sein, sondern „in der That das Erzeugniss einer successiven Erfahrung und Einübung; nur fällt diese Einübung in die erste Zeit unseres Lebens, in welche keine deutliche Erinnerung zurückreicht" [1]).

Während wir also nach der Medic. Psychologie wenigstens die ursprüngliche topologische Localisation unserer Farbenempfindungen lediglich einem unter der Schwelle des Bewusstseins wirkenden psychischen — oder sogar, wie es aus einzelnen Ausdrucksweisen hervorzugehen scheint, unmittelbar psychophysischen — Mechanismus zu verdanken hätten, so hat Lotze späterhin, wie wir gesehen haben, diesen Standpunkt verlassen und ist nunmehr der Ansicht, dass schon diese erste Benutzung der Localzeichen innerhalb des bewussten Seelenlebens gefallen, und dass dieselben überhaupt nur wirken können, in so fern sie mit unserem übrigen, von den Gesetzen der Association und der Reproduction beherrschten „Vorstellungsverlauf" verflochten sind [2]). Man wird kaum anneh-

---

1) Rev. phil. S. 359—361; Metaph. S. 554—556, 563—564.

2) Auf diese Modification der Lotze'schen Localisationshypothese hat schon Stumpf die Aufmerksamkeit gelenkt in seiner Abhandlung: Ueber den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung (Leipzig

men können, dass eine so wesentliche Umformung seiner Hypothese nur in der eben angeführten Analogie mit dem Klavierspielen oder etwa in jenen oben erwähnten Bemerkungen in Bezug auf die Blindgebornen gegründet wäre. Ohne Zweifel muss sie tiefer wurzeln, in seiner gereiften psychologischen Grundanschauung. Ich glaube mich deshalb nicht zu irren, wenn ich die eigentlich entscheidenden Motive dazu in folgenden Argumentationen suche, die ich mir erlaube wörtlich zu citiren: „Der Grund, welcher die jedem einzelnen Eindruck in dem Anschauungsraume zu gebende Stelle bestimmt... würde nicht bloss ein vorangegangener die künftige Localisation bestimmender Vorgang sein können, sondern eine bleibende nähere Bestimmung der Vorstellung selbst, zu deren Localisation er dienen soll; da nun sie im Bewusstsein auftritt, so ist es schwer, sich eine an ihr haftende Nachwirkung jenes Grundes zu denken, die sich durch Nichts im Bewusstsein gleichfalls geltend machte, obwohl sie eben in ihm ihre Wirkung ausübt“ [1]). — „L'on n'a certainement pas le droit d'admettre de tels états inconscients à moins de les assimiler aux idées oubliées et reparues, seuls exemples qui prouvent la persistance dans l'âme de ce qui ne persiste plus dans la conscience. Or, je crois que, dans le cas dont il s'agit, nous avons ce droit“ [2]). Diese vielleicht etwas zu ängstliche Vorsicht hinsichtlich der Annahme unbewusster Vorstellungen oder Seelenzustände ist um so mehr auffallend dem freigebigen Gebrauche, oder vielmehr dem ausschweifenden und sehr bedenklichen Missbrauche gegenüber, der heutzutage mit dem Begriffe des Unbewussten so vielfach getrieben wird, und gegen welchen Lotze öfter direkt polemisirt, gewiss nicht ohne allmäligen Einfluss auf seine eigene Anschauungsweise [3]).

1873, S. 88—92); was mir um so willkommener ist, als meine Bemerkungen über die allmälige Umformung, welcher Lotze selbst diese Hypothese unterworfen, schon längst niedergeschrieben waren, als mir jene Abhandlung in die Hände fiel. Die ihr beigefügte „Mittheilung“ Lotzes habe ich nachträglich in meinen Noten citirt.

1) Metaph. S. 555.

2) Rev. phil. S. 360; vgl. Metaphys. S. 523.

3) Vgl. z. B. Grundz. d. Religionsphil. § 29.

Ehe wir Lotzes Hypothese über die Localzeichen des
sichtssinnes verlassen, möchte ich noch einen Punkt hervor-
ben, welcher mir allerdings als der eigentlich kritische
nkt in der ganzen Theorie der Localzeichen erscheint.
ie wir gesehen haben, ist es nicht nur nöthig, dass sich
e vielfachen Spannungs- und Bewegungsgefühle miteinander
bestimmter Ordnung und Reihenfolge associiren, um ein-
der in derselben Ordnung reproduciren zu können, sondern
e diese Localzeichen sollen sich auch mit unseren Gesichts-
npfindungen „in der Weise einer Association" verbinden;
nd zwar muss sich ein jeder locale Nebeneindruck mit diesem
nzelnen Haupteindruck associiren und mit ihm ausschliess-
h zusammenbleiben, „denn nur für diesen gilt er, aber
cht für irgend einen andern." Eben diese letztgenannte Asso-
ation bedarf offenbar einer besonderen Aufklärung über ihre
ychologische Möglichkeit und Nothwendigkeit; jede solche
nfklärung aber fehlt gänzlich bei Lotze.

Natürlich meine ich nicht, dass es nöthig sei, zwischen
nen beiden zu associirenden Elementen noch ein drittes, die
sociation vermittelndes Glied einzuschalten, was nur zu
nem neuen System secundärer Localzeichen führen würde
nd mithin in einen regressum in indefinitum. Auch
eine ich nicht, dass man irgend eine Rechenschaft darüber
ben müsse oder könne, wie Associationen überhaupt
Stande kommen. Denn darin hat Lotze gewiss vollkommen
cht, dass die Association überhaupt „als eine Eigenthüm-
hkeit der psychischen Thätigkeit anzuerkennen ist, welche
gends ein Analogon hat," und dass wir „die Sucht nach
nem Mechanismus" aufgeben müssen, „welcher diese Ver-
ndung der (psychischen) Zustände nach Analogie physischer
rgänge vermittelte" [1]). Allein trotz alledem muss es doch
merhin irgend einen besondern Grund dafür geben, dass
h eben dieser Nebeneindruck mit diesem Haupteindruck
sociire; und diesen Grund, wenigstens ganz im allgemei-
n, ausfindig zu machen, muss jedenfalls eine nicht abzu-
eisende Aufgabe der psychologischen Wissenschaft bleiben.

1) Metaph. S. 553 u. f.; vgl. oben S. 520.

Aehnliche Aufgaben verfolgend hat sie ja schon längst verschiedene sogenannte Associationsgesetze aufgestellt und verschieden formulirt. Aber eben nach den gewöhnlichen Associationsgesetzen scheint mir die betreffende Association durchaus unerklärlich zu sein. Und zwar wird diese anscheinende Unerklärlichkeit uns um so mehr fühlbar, wenn Lotze die herkömmliche Formulirung jener Gesetze kritisirt und alles Thatsächliche in dieser Hinsicht so zusammenfassen will: „Jede zwei Vorstellungen, gleichviel welches ihr Inhalt sein mag, associiren sich, wenn sie entweder gleichzeitig oder unmittelbar (d. h. ohne Zwischenglied) aufeinander folgend erzeugt werden“ [1]). Denn wenn nun eine ganze Menge von Lichtreizen verschiedene Nervenpunkte der Retina gleichzeitig afficiren und somit in der Seele nicht nur eine Menge mehr oder minder verschiedener Farbenempfindungen oder „Haupteindrücke“ A, B, C u. s. f. gleichzeitig erzeugen, sondern auch eben so viele natürlicherweise ebenfalls, wenigstens mit einander, gleichzeitige locale Nebeneindrücke, π, $\varkappa$, ϱ, u. s. f. — woher kommt es denn oder worauf beruht es, dass jedes einzelne dieser Localzeichen (z. B. π), sich vorzugsweise und ausschliesslich eben mit demjenigen Haupteindruck (A) associirt, welcher durch denselben Reiz wie er selbst veranlasst ist oder in demselben Netzhautpunkte seine Ursprungsstelle hat und nicht etwa eben so leicht mit jedwedem anderen Haupteindruck (B. oder C)? Darüber gibt uns Lotze gar keine Auskunft und scheint in der That, zunächst wenigstens, keine geben zu können. Denn, wie er selbst argumentirt, „das blosse räumliche Zusammengewesensein von A und π, B und $\varkappa$, C und ϱ“ — oder von ihren physiologischen Vorbedingungen — „wird dem Bewusstsein doch kein Kennzeichen darbieten, sie gerade so und nicht lieber A mit $\varkappa$, B mit ϱ und C mit π zu verbinden“ [2]). Muss es ja von diesen Haupteindrücken nicht weniger als von jenen localen Nebeneindrücken gelten, „qu'ils ne peuvent pas crier à l'âme, si l'on peut ainsi parler, quel est le lieu de leur origine [3]).“ Und wenn

1) Grundz. der Psychol. § 20; vgl. Metaph. S. 525 u. f.
2) Metaphys. S. 551–552.
3) Rev. phil. S. 353.

nun der gegebenen Voraussetzung gemäss diese und jene völlig gleichzeitig in der Seele entstehen sollen, so scheint also bei ihren gegenseitigen Associationen gar kein brauchbarer Leitfaden, keine ratio legis und kein begreifliches Motiv zu jener erforderlichen ganz bestimmten Auswahl vorhanden zu sein. Und somit ist und bleibt diese Auswahl, wenigstens bis auf weiteres, ein psychologisch durchaus unaufgeklärtes Postulat, was eine sehr bedenkliche Lücke in Lotze's Localisationshypothese ist. Es wäre unrecht zu sagen, dass ihm selbst diese Lücke verborgen gewesen sei, oder dass er sie zu verhehlen gesucht. Wohl aber scheint er mir die Sache etwas zu leicht zu nehmen. Denn zwar lenkt er selbst nebenher, und ziemlich flüchtig, die Aufmerksamkeit auf diesen Punkt und die hierauf bezüglichen Schwierigkeiten [1]), aber nur um sich sogleich hinter „die Räthselhaftigkeit der Associationen" verstecken zu wollen; was offenbar heisst zu einem asylum ignorantiae — sit venia verbo — seine Zuflucht nehmen, oder mit Lotze's eigenen Worten „jene allgemeine Rationalität des Verhaltens, auf der überall das Interesse jedes Erklärungsversuches beruht" aufgeben, und somit sich eben dasselbe zu Schulden kommen lassen, was er selbst anderen vorwirft. Und was wäre denn eigentlich am Ende gewonnen mit der ganzen Theorie der Localzeichen?

Wie schon oben erwähnt, scheint mir die fragliche Association der einzelnen localen Nebeneindrücke mit ihren betreffenden Haupteindrücken der eigentlich kritische Angelpunkt dieser Theorie zu sein; und folglich scheint mir dieselbe nur unter der Bedingung sich aufrecht erhalten zu können, dass wir hoffen dürfen, es werde fortgesetzten psychologischen Forschungen und Speculationen gelingen, auch diesen Punkt und das ihn umgebende Dunkel einigermassen aufzuhellen. Und vielleicht wird es nicht so ganz unmöglich sein, auch in Bezug hierauf jene Räthselhaftigkeit der Associationen, wenigstens ganz im allgemeinen, zu enträthseln. Dies zu versuchen wenigstens dürfte nicht nur zulässig, sondern im Interesse der Lotze'schen Theorie dringend geboten sein. Als ein be-

1) Metaph. S. 551—553. In Lotzes übrigen Darstellungen seiner Localisationstheorie findet sich kaum eine Andeutung davon.

scheidener Versuch in dieser Richtung mögen hier noch einige kurze Andeutungen einen Platz finden.

Vorläufig mag bemerkt werden, dass es wenig frommen würde, wenn man die fragliche Lücke in der Weise auszufüllen versuchte, dass man von successiver Einübung bei Anlass früherer, wirklich ausgeführter Augenbewegungen reden wollte. Im Gegentheil, es würde dies nur dazu dienen, das eben vorliegende Problem, welches ohnehin schwierig genug ist, noch mehr zu verwickeln. Es handelt sich ja hier nicht etwa um Associationen zwischen jenen öfter erwähnten „Anfangsgefühlen" und denjenigen Reihen ähnlicher Gefühle, welche dadurch reproducirt werden sollen, oder kürzer ausgedrückt zwischen Spannungsgefühlen und Bewegungsgefühlen, — in diesem Falle wäre freilich jene Rede am rechten Platz, — sondern es handelt sich ganz speciell um die associative Verbindung zwischen unseren Gesichtsempfindungen und den ihnen zugehörigen Localzeichen. Und offenbar ist, dass eine durch Uebung erworbene Gewohnheit oder Leichtigkeit z. B. eine gewisse Farbenempfindung vorzüglich mit einem gewissen Localzeichen zu verknüpfen und darnach zu localisiren, weit entfernt davon, die richtige Localisation einer Mehrheit bei ruhendem Auge gleichzeitig empfangener Farbeneindrücke irgendwie befördern zu können, nur geeignet wäre dieselbe zu stören, zu verzögern oder doch schwieriger zu machen.

Jene Räthselhaftigkeit in der Verbindung dieses einzelnen Haupteindruckes (A) gerade mit diesem Nebeneindrucke (π) und in seiner Nichtverbindung mit irgend einem anderen ($\varkappa$ oder ϱ) rührte, wie wir gesehen haben, eigentlich nur daher, dass mehrere solche Haupteindrücke (A, B, C, u. s. f.) und zugleich mehrere Nebeneindrücke (π, $\varkappa$, ϱ, u. s. f.) völlig gleichzeitig in der Seele entstehen sollen. Hier dürfte es aber angemessen sein daran zu erinnern, dass Lotze's eigener Ansicht gemäss schon unsere ersten rein elementären Raumanschauungen nicht unmittelbar oder ohne Weiteres aus dem blossen „Vorstellungsverlauf", dem Kommen und Gehen unserer Empfindungen und ihrer Erinnerungsbilder, hervorgehen können, sondern erst Erzeugnisse eines sogenannten „beziehenden Vor-

stellens" sein sollen [1]). Und jedes beziehende, d. h. die einzelnen Vorstellungsinhalte zugleich auseinanderhaltende und zusammenfassende Vorstellen, scheint wenigstens von Lotze selbst immer als eine successive und zwar mit sich identische Thätigkeit betrachtet zu werden, welche, wie sie von ihm beschrieben wird, „zwischen a und b übergehend, sich wieder der hierbei erlittenen Veränderung ihres Zustandes bewusst wird" [2]). Es ist dies offenbar dasselbe, was mehrere Psychologen am liebsten die succesive Apperception der einzelnen Vorstellungsinhalte nennen, und was man im gewöhnlichen Leben so ausdrückt, dass wir zuerst unsere Aufmerksamkeit a zuwenden und dann auf b lenken, oder auch so, dass zuerst a und sodann b selbst unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht. Nun behauptet freilich Lotze, dass „selbst da, wo die Aufmerksamkeit auf einen völlig einfachen Eindruck sich richtet, ein Nutzen ihrer Anstrengung nur in der Auffindung von Beziehungen besteht" [3]). Und zweifelsohne ist dies richtig in so fern, als dieses Auffinden von Beziehungen die allereigenste, bei weitem wichtigste und vorzüglich bezweckte Leistung der Aufmerksamkeit, oder sagen wir der Apperception, ist. Damit ist aber keineswegs gesagt, dass die Aufmerksamkeit überhaupt gar keine anderen Wirkungen nebenbei haben könne, zumal solche, welche mittelbar jenem Zwecke dienen. Und was namentlich unsere Sinnesempfindungen betrifft, dürfte es sich kaum bestreiten lassen, das ihre eigene Intensität durch willkürlich gesteigerte oder unwillkürlich angeregte Aufmerksamkeit, natürlicher Weise innerhalb gewisser und zwar ziemlich eng gezogener Grenzen, verstärkt werden kann; — dass wir also z. B. ein leises Geräusch, nicht etwa nur besser oder deutlicher bemerken, sondern auch wirklich etwas stärker hören, wenn wir besonders darauf horchen; oder aber, dass wir bei genauer Betrachtung z. B. eines bunten Gemäldes nicht nur die einzelnen Farben besser von einander unterscheiden, sondern auch eine jede derselben etwas stärker, d. h. heller und mithin auch gesättigter, empfinden,

1) Vgl. oben die Note S. 521.
2) Metaphys. S. 531.
3) Metaph. S. 540.

als wenn dasselbe Gemälde unseren Augen vorschwebte, ohne dass wir ihm eine solche nähere Aufmerksamkeit widmeten [1]). Und zwar scheint es mir sehr plausibel, dass dies zum Theil wenigstens auf einer unmittelbaren rein physiologischen Wirkung der Aufmerksamkeit beruhe, nämlich auf einer direkt dadurch bewirkten Steigerung oder centralen Neubelebung der betreffenden empfindungserzeugenden physiologischen Processe [2]). Wenn aber dem so ist, wenn also in unserem

1) Besonders in Bezug auf farbige Nachbilder im Auge scheint unsere Macht, durch willkürliche Aufmerksamkeit die Empfindungsstärke zu erhöhen, ziemlich bedeutend zu sein, was von Jedermann bestätigt werden dürfte, der sich mit dergleichen Beobachtungen beschäftigt. — Uebrigens ist es sehr wahrscheinlich, dass eine ähnliche Einwirkung einer hier zunächst passiven, aber deshalb nicht nothwendig weniger lebendigen Apperception eine gewisse nicht unwichtige Rolle mit spielt bei den bekannten Contrasterscheinungen, und zwar namentlich bei dem simultanen Contraste zweier Complementärfarben; was natürlicher Weise nicht jeden näher eingehenden physiologischen Erklärungsversuch seiner Berechtigung und wenigstens relativen Bedeutung beraubt. Vergl. hierüber Wundt: Grundz. d. physiol. Psychol. S 456 u. f. — Vrgl. auch Lazarus: Das Leben der Seele. II, S. 49 u. f.: „Es verdient hervorgehoben zu werden, dass wir durch Apperception nicht bloss die sinnliche Empfindung theilweise ersetzen, ergänzen und corrigiren, sondern dass wir dieselbe auch verschärfen und verfeinern" etc.

2) Mit Lotze will ich dahingestellt lassen, ob diejenigen Recht haben, welche glauben, dass alle psychischen Phänomene und Funktionen „auf der Miterregung des Körpers beruhen," oder von physiologischen Processen getragen sind, — welche also z. B. nicht nur den specifischen Unterschied zwischen Empfindung und Erinnerungsbild auf einen blossen „Gradunterschied stets vorhandener physischer Nervenerregung" zurückführen wollen (Metaph. S. 520), sondern auch selbst die verschiedenen Apperceptionsacte als „noch centralere psychophysische Vorgänge" betrachten, die zwar ihre eigenen Organe im Gehirn haben, aber doch mit den übrigen physiologischen Processen in stetiger Verbindung und Wechselwirkung stehen sollen. Eine solche „psychophysische" Grundanschauung — alias auch psychologischer Spinozismus, Parallelismus, Identitätslehre u. s. f. genannt — dürfte wohl den meisten Vertretern der modernen physiologischen Psychologie die geläufigste sein. Und von diesem Standpunkte aus scheint es geradezu etwas ganz natürliches und sehr nahe liegendes zu sein, wenn z. B. Wundt hervorhebt, dass sowohl die passive wie die active Apperception „im Stande zu sein scheint die centrale Sinneserregung zu verstärken" und somit die Intensität der sinnlichen Vorstellung, sei es nun eines Erinnerungs- oder Phantasiebildes oder aber, wenn ich ihn sonst recht verstanden, einer ein-

Falle die durch unsere Aufmerksamkeit gesteigerte Intensität einer gewissen Farbenempfindung (A) von einer Steigerung des ihr entsprechenden sensorischen Nervenprocesses oder wenigstens der centralen Sinneserregung begleitet oder bedingt ist, so wird vielleicht die weitere Annahme nicht gar zu gewagt erscheinen, dass dies — vermittelst jenes von Lotze vorausgesetzten mechanischen Zusammenhanges zwischen den einzelnen Fasern des Sehnerven und den motorischen Nerven des Auges — zur augenblicklichen Folge haben würde, dass auch die Intensität eines gewissen Bewegungsantriebes und somit auch des dadurch bedingten Bewegungsgefühles (π) ein klein wenig gesteigert wird, hinlänglich genug um sogleich appercipirt zu werden oder vorübergehend in den „Blickpunkt des Bewusstseins" zu treten; was wiederum bewirken würde, das sich nun jene unmittelbar vorher appercipirte Farbenempfindung (A) vorzüglich und ausschliesslich mit gerade diesem Bewegungsgefühle (π), welches ihr als Localzeichen dienen soll, associirt und inniger mit ihm als mit irgend einem

---

fachen, unmittelbaren Empfindung. (Grundzüge d. physiol. Psycholog. II, S. 210, 385 u. a. St.) Aber auch wer mit Lotze die Voraussetzung eines physisch-psychischen Mechanismus, d. h. der Wechselwirkung zwischen Körper und Seele, vorzieht und sich daran gewöhnt, auch er wird gewiss nichts befremdendes in der Annahme finden, dass die Aufmerksamkeit oder überhaupt das beziehende Vorstellen irgend einen Einfluss auf die empfindungserzeugenden physiologischen Processe ausüben kann. Es würde ja dies gar nichts verwunderlicher sein als das damit analoge Verhältniss, dass der sog. Willensimpuls — er bestehe nun, worin er wolle, in einem Gefühle oder einer bewussten Absicht oder sogar in einer rein theoretischen Vorstellung, wie bei den unwillkürlichen Nachahmungsbewegungen — die Innervation der motorischen Nerven bewirken kann. — Und ausserdem gibt es ja gewisse eigenthümliche Formen von Phantasmen oder Hallucinationen — die gerade im Gebiete des Gesichtssinnes am häufigsten vorkommen dürften, — welche zu beweisen scheinen, dass wenigstens unter Umständen, in pathologischen Zuständen, ein sehr lebhaft appercipirtes Erinnerungs- oder Phantasiebild sogar ganz neue empfindungserzeugende Processe in Gang setzen oder als centraler Reiz „auslösen" könne. (Vgl. Grundz. d. physiol. Psych., I, S. 274, II, S. 356.) Und zwar gibt es analoge Erscheinungen auch im Gebiete des gesunden „physiologischen" Lebens. Dem Feinschmecker z. B. „wässert der Mund", wenn er sich seiner Genüsse lebhaft erinnert oder in seiner Phantasie solche anticipirt.

anderen ähnlichen Gefühle ($\varkappa$ oder ϱ) vereinigt bleibt [1]). Und wenn sich unsere Aufmerksamkeit sodann einer beliebig anderen Farbenempfindung zuwendet (von A zu B übergeht), so wird dies in ganz derselben Weise zur Folge haben, dass nun sogleich ein anderes specifisch bestimmtes Bewegungsgefühl ($\varkappa$) neu belebt, appercipirt und mit dieser Farbenempfindung (B) associirt wird, u. s. f. Quod erat declarandum.

Dieser Erklärungsversuch gründet sich, wie wir gesehen haben, wesentlich auf der, wie mir scheint, an sich gar nicht ungereimten Annahme, dass die Apperception einer gewissen Farbenempfindung in der Weise als „centraler Reiz" wirkt, dass sie zuerst die schon vorhandene Erregung einer gewissen Faser des Sehnerven, nämlich derjenigen Nervenerregung, welche die betreffende Empfindung erzeugt hat und fortwährend erzeugt, steigert oder neu belebt, und dass sodann die verstärkte Intensität dieser Nervenerregung ihrerseits auf rein physiologischem Wege einen gewissen ebenfalls schon vorhandenen Bewegungsantrieb verstärkt — und zwar dadurch unter Umständen eine wirkliche Augenbewegung auslöst. Es möchte vielleicht Jemand an einer vermeintlich unnöthigen Künstlichkeit solcher Hypothesen Anstoss nehmen. Man könnte nämlich meinen, dass jenes vermittelnde Glied eigentlich überflüssig sei, und dass es viel bequemer wäre, ganz einfach anzunehmen, dass „die Aussonderung eines herrschenden Elementes", worin die nächste rein psychische Leistung eines jeden einzelnen Apperceptionsactes bestehen soll, schon an und für sich ohne Weiteres hinreiche um den betreffenden Bewegungsantrieb auszulösen oder neu zu beleben. Ja wohl, bequemer wäre es allerdings. Und in der That, wenn es sich nur ganz im allgemeinen um eine nicht näher zu bestimmende Tendenz handelte, die eben appercipirte Farbenempfindung überhaupt irgendwie zu fixiren, so könnte es mit

1) „Alle Verbindung der Vorstellungen ist abhängig von der Apperception. Selbst die Associationen können sich nur dadurch vollziehen, dass die Vorstellungen vermöge ihrer associativen Beziehungen die passive Apperception erregen." Wundt: Grundz. d. physiol. Psychol. II, S. 387. Vgl. ibid. S. 204—205. — Vgl. auch O. Staude: Der Begriff der Apperception in der neueren Psychologie (in Wundts Philos. Studien, I, 2) S. 201.

dieser Annahme sein Bewenden haben. Allein es handelt sich nun eben nicht hierum, sondern vielmehr gerade darum, einen gewissen genau bestimmten Bewegungsantrieb zu treffen, oder sagen wir die richtige motorische Innervation zu finden. Und damit die Apperception einer gewissen Farbenempfindung im Stande sein sollte, ohne irgend welche weitere Vermittelung so was zu leisten, dazu wäre es offenbar von nöthen vorauszusetzen, entweder, dass die erste Construction des Sehfeldes schon fertig wäre und die Seele sich in demselben einigermassen orientiren gelernt — wodurch wir in einen circulus vitiosus hineinkommen würden —; oder doch wenigstens, dass die associative Verbindung dieser Farbenempfindung (A) mit eben diesem Localzeichen (dem Spannungs- oder Bewegungsgefühle π) schon im voraus irgendwie eingeübt wäre, was man gerade in unserem Falle, wie früher erörtert worden, am allerwenigsten voraussetzen darf, weil wir hier nicht mit irgend welchen constanten, in gleich wiederkehrenden Reproductionen wiederholt sich bethätigenden Associationen zweier oder mehrerer Empfindungselemente zu thun haben, sondern ganz im Gegentheil mit jener wunderbaren Fertigkeit, eine jede beliebige Farbennüance bei verschiedenen Gelegenheiten an verschiedene Localzeichen zu knüpfen und darnach verschieden zu localisiren [1]).

1) Es ist vielleicht nicht überflüssig ausdrücklich zu bemerken, dass die Sache ganz anders liegt überall da, wo von solchen constanten Verbindungen die Rede ist, wie z. B. zwischen der Wahrnehmung eines besonderen Lautes und demjenigen Gefühle, welches die zur Hervorbringung oder Nachahmung desselben erforderlichen Bewegungen der Stimmwerkzeuge constant und unveränderlich begleitet; oder aber zwischen einem ersten Gehörseindruck und denjenigen, willkürlichen oder unwillkürlichen, Accomodationsbewegungen unserer Gehörsorgane, welche immer unsere, active oder passive, Aufmerksamkeit darauf (das Horchen) begleiten und sich dabei in Form von eigenthümlichen, mehr oder minder starken, Spannungs- oder Bewegungsgefühlen bemerkbar machen. In diesen und ähnlichen Gebieten scheint es allerdings sehr möglich zu sein, dass die richtige Innervation auch ohne jegliche besonderen Vermittelungsglieder getroffen und successive eingeübt werden kann. Andererseits aber dürfte es doch ebenso möglich sein, dass auch hier, namentlich in dem letzt erwähnten Falle, die Einwirkung der Apperception auf die Empfindungsstärke dadurch bedingt ist, dass dieselbe zu allererst irgend einen Einfluss unmittelbar auf die

Für unseren gegenwärtigen Zweck also erscheint mir allerdings die aufgestellte Hypothese, dass die einer Gesichtsempfindung zugewendete Aufmerksamkeit oder die Apperception derselben zunächst unmittelbar auf die schon vorhandene empfindungserzeugende Nervenerregung verstärkend einwirkt, als durchaus unentbehrlich. Wer nun diese Hypothese unzulässig oder überflüssig findet, mag es versuchen, sich die Sache in irgend einer anderen Weise zurecht zu legen. Jedenfalls bin ich überzeugt davon, dass ich Lotze's eigener Anschauungsweise und innerem Gedankengange treu bin, indem ich mir erlaube der oben gegebenen Darstellung seiner Erörterungen über die Localisation unserer Gesichtseindrücke noch folgendes als wesentliche und nothwendige Ergänzung beizufügen. Auch unter der gegebenen Voraussetzung, dass die gleichzeitige Reizung verschiedener Nervenpunkte der Retina eine ganze Menge, gleicher oder verschiedener, Haupteindrücke und eben so viele verschiedene locale Nebeneindrücke völlig gleichzeitig in der Seele hervorruft, — und auch dann, wenn entgegengesetzte sich compensirende Bewegungsantriebe das Auge in Ruhe halten, — auch dann müssen diese mannigfachen Haupt- und Nebeneindrücke Gegenstände einer successiven Apperception werden[1]), welche, indem sie zunächst zwischen jenen Haupteindrücken (von A zu B) übergeht und momentan bei einem jeden von ihnen verweilt, dadurch auch irgendwie, direkt oder indirekt, die ihnen entsprechenden Nebeneindrücke so zu sagen wach ruft oder neu belebt, und

---

sensorische Nervenerregung ausübt, damit diese sodann jene Accomodationsbewegung als rein physiologischen Reflex auslöse, — oder eigentlich nur, dass es anfangs bei dem neugeborenen Kinde so gewesen ist; denn freilich muss angenommen werden, dass sich dieser Process unter dem Einflusse der Reproduction und der successiven Einübung bald genug wesentlich verkürzt, und zwar muthmasslich zunächst in der Weise, dass nunmehr die Apperception der Sinneswahrnehmung mit Ueberspringung jener ursprünglichen Vermittelung sogleich das betreffende Bewegungsgefühl reproducirt, welches nun wiederum die wirkliche Bewegung herbeiführt.

1) Vgl. Wundt: Grundz. d. physiol. Psychol. S. 206—207, wo davon die Rede ist, wie wir „den äusseren Blickpunkt" (d. h. den Blickpunkt des Sehfeldes) festhalten und bloss den „inneren" (den Blickpunkt des Bewusstseins) über das Object wandern lassen können.

zwar in der gehörigen und eben erforderlichen Ordnung und Reihenfolge (π, $\varkappa$, ϱ u. s. f.), damit sie sich successive mit den betreffenden Haupteindrücken (π mit A, $\varkappa$ mit B. u. s. f.) verbinden können; — und eo ipso auch Gegenstände einer beziehenden Thätigkeit ganz besonderer Art, welche nicht etwa nur schon vorhandene Verhältnisse wahrnähme, sondern in schöpferischer Weise gänzlich neue und eigenthümliche Verhältnisse oder Beziehungen zwischen jenen Haupteindrücken stiftet, indem sie dieselben in der aus der eigenen inneren Natur dieses beziehenden Bewusstseins („de son propre fond") geschöpften Form des räumlichen Nebeneinanders ordnet, und somit die uns a priori angeborene Fähigkeit und Nöthigung zu räumlichen Anschauungen bethätigt [1]). Es ist nicht nöthig — und wohl kaum möglich — diesen Vorgang weiter ins Detail auszumalen. Hier habe ich nur in aller Kürze andeuten wollen, in welcher Richtung man nach meiner Meinung, und zwar, wie ich glaube, im eigenen Geiste der Lotze'schen Psychologie, jene oben erwähnte Lücke in Lotze's Localisationshypothese auszufüllen habe. Ob oder inwiefern mir dies gelungen sei, überlasse ich dem Leser zu beurtheilen. — Nach dieser etwas langen Digression kehren wir zu Lotze's eigenen Ueberlegungen zurück.

Was uns bisher beschäftigt, ist nur die mit dem äusseren Gegenstande übereinstimmende „innere Zeichnung" des flächenförmigen Raumgebildes, oder mit anderen Worten die Ableitung der relativen Anordnung, der gegenseitigen Lagen, der farbigen Punkte im Sehfelde. An dieses rein „topologische" Problem scheint es am nächsten zu liegen „die vielbehandelte Schulfrage" anzuknüpfen, worauf es beruhe, dass wir die Gegenstände aufrecht sehen, da doch ihre Bilder auf der Netzhaut verkehrt stehen. In Bezug hierauf bemerkt Lotze, dass alle solche Ausdrücke wie oben und unten, rechts und links, aufrecht, verkehrt, schräg u. dgl. gar keine angeb-

1) Vgl. Harald Höffding: Psychologie im Umriss („Psykologi i omrids". Kjöbenhavn 1882) S. 244—248: „Der Raum ist ein Verhältniss. Die Raumvorstellung scheint somit auf einer Vergleichung oder Combination zu ruhen. Dieselbe kann folglich nicht schon bei der ersten unmittelbaren Wahrnehmung da sein" u. s. f.

bare Meinung haben würden, wenn wir überhaupt nur Gesichtsempfindungen hätten, oder wenn es nur einen gesehenen Raum gäbe, dass sie vielmehr ihren ursprünglichen und eigensten Sinn haben im Gebiete des „Muskel- oder Gemeinsinnes, welcher uns über die Stellung unseres Körpers auch ohne Hülfe des Gesichtssinns unterrichtet," und uns somit eine andere Raumwelt gibt „in welcher, bei gewöhnlicher aufrechter Stellung, die Richtung nach unten, als Richtung der Schwere, durch eine Menge Gefühle der Anstrengung, welche eine Wirkung ihr entgegen unseren Kräften auferlegt, von der nach oben eindeutig und unvertauschbar unterschieden ist"; und dass folglich jene Ausdrücke Sinn und Bedeutung auch unsere Gesichtswahrnehmungen betreffend erst dadurch erhalten, dass jeder Punkt des Sehfeldes zugleich seinen bestimmten Ort in demjenigen Raumbilde hat, welches wir uns vermittelst dieses Muskelsinnes — und wohl auch des Tastsinnes [1]) — ausbilden. Wenn dies festgehalten wird, so ist es leicht zu verstehen, wie eben dieselbe Organisation des Auges, welche einerseits die verkehrte Stellung des Netzhautbildes verursacht, andererseits uns veranlassen kann, den Gegenstand aufrecht zu sehen. Denn an und für sich ist natürlicherweise die Lage dieses Netzhautbildes für die Lage des wahrgenommenen Empfindungsbildes völlig gleichgültig. Wenn aber ein Lichtstrahl von unten ins Auge fällt und somit einen oberen Punkt auf der Netzhaut trifft, so wird er gerade deshalb, weil er so ins Auge fällt, sei es nun eine wirkliche Drehung des Augenapfels oder eine blosse Bewegungstendenz nach unten hervorrufen; und ebenso wird ein anderer Lichtstrahl,

---

1) Namentlich in der Med. Psychol. wird in dieser Beziehung ausdrücklich von „dem Raume des Tast- und Muskelgefühles" gesprochen. Und in der That sind unsere Tastempfindungen und Muskelgefühle so innig und so vielfach mit einander verflochten und gegenseitig durch einander bedingt, ersetzt und ergänzt, dass es ziemlich schwer fallen dürfte, die beiden, Tast- und Muskelsinn, überall streng und genau auseinanderzuhalten; weshalb auch Wundt die Tast-, (d. h. Druck- und Temperatur-) empfindungen nebst allen unseren verschiedenartigen Gemeingefühlen (inclus. die Innervations- nicht weniger als die Muskelgefühle im engeren Sinne) unter der Bezeichnung des Gefühlssinnes zusammenfasst. Vgl. oben S. 533.

welcher von oben kommt, das Auge nach oben zu drehen streben. Und da diese oder ähnliche Augendrehungen, nach unten oder oben, zugleich dazu führen und unzählige Male schon geführt haben, dass wir diejenigen Theile unseres eigenen Körpers sehen, welche nach dem Zeugnisse jener eigenthümlichen, von der Schwere bedingten, Muskelgefühle unten oder oben sind, so lässt sich durch eine leicht begreifliche Ideenassociation erklären, dass wir nun im Stande sind, auch die von den wirklichen Drehungen oder blossen Bewegungstendenzen des Auges erregten Gefühle sogleich richtig zu deuten, und sodann auch mit ihrer Hülfe unsere Gesichtsempfindungen richtig nach unten und oben — mithin auch nach rechts und links — localisiren können [1]).

Es würde nun die weitere Untersuchung darüber folgen, wie wir die Anschauung der dritten Raumdimension, der perspektivischen Tiefe, gewinnen, oder genauer, durch welche Hülfsmittel wir diese (in dem oben näher angegebenen Sinne dieser Ausdrucksweise) uns a priori angeborene Vorstellung successive entwickeln, und wie die Erfahrung uns allmälig lehrt, immer sicherer und richtiger auch in dieser neuen Dimension unsere Gesichtseindrücke zu localisiren, oder wenn man lieber will, in sie hinaus zu projiciren. Es lässt sich wohl kaum bestreiten, dass auch hierbei die mannigfachen Bewegungen, namentlich die horizontalen Drehungen unserer Augen, eine sehr wichtige Rolle spielen. Und nebenbei mag als eine interessante Thatsache erwähnt werden, dass, wie z. B. der Astronom, wenn er die Entfernung eines Himmelskörpers von der Erde bestimmt, dabei einen Winkel, der von zwei gegen einander convergirenden Gesichtslinien gebildet wird — die so genannte „Parallaxe" als Localzeichen — benutzt, so auch wir uns im gewöhnlichen Leben, obgleich meistens gänzlich unbewusst, der Convergenzbewegungen des Doppelauges — oder genauer ausgedrückt der dadurch veranlassten Innervationsgefühle — zu ähnlichen Zwecken bedienen, und zwar namentlich um mit ihrer Hülfe grössere Entfernungen zu beurtheilen oder zu messen, etwas, worin bekanntlich z. B. Alpen-

1) Medic. Psychol. S. 363—369; Metaph. S. 566—567; Grundzüge d. Psychol. § 36.

wanderer und Seeleute eine höchst erstaunliche Gewandtheit zu erwerben pflegen. Diese und dergleichen Thatsachen aber und davon veranlasste oder damit zusammengehörige Experimente (z. B. mit dem Stereoskope) werden von Lotze weit weniger beachtet und erörtert als z. B. von Wundt. Was Lotze hingegen besonders hervorheben will, ist, dass unsere Vorstellungen von der Raumtiefe und die Fähigkeit unsere Eindrücke auch in ihr zu localisiren — oder mit anderen Worten, in bestimmte Entfernungen nach aussen zu projiciren — zu allererst oder wenigstens vorzüglich dadurch gewonnen oder entwickelt werden, dass wir uns selbst, d. h. unseren ganzen Körper bewegen, theils um seine Axe, indem wir uns nach verschiedenen Richtungen hin wenden, theils, und zwar vor allen Dingen, so, dass wir uns vorwärts, durch die gesehenen Bilder hindurch, fortbewegen, oder auch rückwärts gehen, und dass wir die durch alle diese unsere eigenen Bewegungen herbeigeführten Verschiebungen im Sehfelde wahrnehmen, und somit allerlei nützliche Erfahrungen machen, in welche dann allerdings vielfache Associationen mit den Empfindungen der übrigen Sinne und zwar auch, bewusste oder unbewusste, Schlussfolgerungen mit hineinspielen können. — Uebrigens erklärt Lotze ausdrücklich, er habe nicht die Absicht, eine vollständige „psychologische Optik" zu schreiben [1].

* * *

Es erübrigt der Vollständigkeit wegen mit einigen Worten der Localisation unserer Tastempfindungen zu gedenken. Jede eingehende Beschäftigung mit diesem Problem muss sich natürlicherweise auf die anatomischen und physiologischen Eigenthümlichkeiten der Tastorgane stützen. In dieser Hinsicht nun wird von Lotze zunächst hervorgehoben, dass wegen des Zusammenhanges der Haut die Wirkung eines jeden einzelnen (Druck- oder Temperatur-)Reizes nicht etwa auf die davon

1) Medic. Psychologie S. 418, 419; Metaph. S. 565—566. Grundzüge d. Psychol. §§ 34, 35, 42.

getroffene Hautstelle beschränkt bleiben kann, sondern jede Veränderung, welche er unmittelbar an seinem Angriffsorte hervorbrächte, würde eine Vielheit kleiner Dehnungen, Pressungen und Verschiebungen („une onde d'effets accessoires") über die nächste Umgebung verbreiten. Und diese „Nebenwellen" können für verschiedene Hautstellen sehr verschieden sein. Denn „trotz der allgemeinen Gleichförmigkeit ihres Baues ist die Haut an verschiedenen Körperstellen den mannigfachsten Unterschieden ausgesetzt; hier durch dickere Epidermis bedeckt, dort durch zarte, bald durch Befestigung an Knochenpunkten gespannt, bald in weiten Grenzen verschiebbar; nicht weniger ist sie verschieden nach der Art ihrer Unterlagen" u. s. w. Da nun auch diese Nebenerregungen, durch Nervenfasern fortgeleitet, zum Bewusstsein gelangen oder irgendwie percipirt werden müssen, so würde somit auch im Gebiete des Tastsinns jeder einzelne Haupteindruck eine gewisse, für jede Hautstelle characteristische locale Färbung oder Mitempfindung erhalten. Allein diese Localzeichen sind als solche höchst unvollkommen. Denn wohl sind sie qualitativ verschieden, und wohl mögen sie allerlei grössere und kleinere Aehnlichkeiten unter einander darbieten, sie entbehren aber jene feine continuirliche Abstufung der Intensität, welche durchaus erforderlich wäre, damit sie quantitativ abschätzbare Glieder einer Reihe oder eines Systems von Reihen bildeten. Und folglich können sie unmittelbar gar keinen Leitfaden abgeben, um die einzelnen Hautempfindungen an ganz bestimmten Orten in bestimmten Entfernungen von einander zu localisiren. (Vgl. oben S. 528—9.) Bloss mit Hülfe solcher Localzeichen würde höchstens geleistet oder abgeleitet werden können, dass, wenn z. B. mehrere Nervenfasern in derselben Weise gleichzeitig gereizt werden, wir dann eine sehr unbestimmte Vorstellung haben von einer gewissen Breite des wahrgenommenen Druckes oder Temperatureinflusses („l'imagination obscure d'une certaine largueur qui ne serait pas sans quelque analogie lointaine avec la notion d'espace"), — wie in der That etwas ähnliches auch im Gebiete des Gehörsinns vorkommt, wenn dieselbe Note zugleich auf mehreren musikalischen Instrumenten mit verschiedenen Klangfarben (Timbres)

gespielt wird. — Ohnehin handelt es sich hier nicht etwa darum, dass unsere Hautempfindungen überhaupt irgendwie localisirt werden, sondern es ist vielmehr darum zu thun, dass sie innerhalb der veränderlichen Körperoberfläche auf ihre bestimmten Ursprungsstellen bezogen werden sollen. Hierzu aber ist es offenbar von nöthen, dass wir diese Oberfläche schon im voraus kennen gelernt und durch Beobachtung ermittelt haben, „zu welcher Stelle p derselben ein durch das Localzeichen π characterisirter Eindruck A gehört; erst dann lässt sich ein Reiz $B\pi$ auf dieselbe bekannte Körperstelle beziehen. Diese Aufgabe löst der Sehende sehr leicht; aber wie gelingt Gleiches dem Blinden?" Diese Frage beantwortet Lotze mit dem Hinweise auf unsere mannigfachen Bewegungen und die dabei erregten Muskel- (oder Innervations-) gefühle; denn nur solche Gefühle scheinen ihm überhaupt jenem, eben erwähnten, allgemeinen Postulate genügen zu können. Und zwar wird ganz besonders in Betracht gezogen, dass wir mit den Händen und Fingerspitzen, unseren Tastorganen par préférence, unsere eigenen Glieder betasten können, wobei die mannigfachen Combinationen zwischen Empfindungen des berührenden und des berührten Körpertheiles die nöthige Orientirung über unsere eigene Körperoberfläche und die richtige Einordnung der Einzelempfindungen in sie vermitteln und allmälig herbeiführen sollen. — Nichts desto weniger hat Lotze gewisse Zweifel darüber nie überwinden können, ob es dem Blindgeborenen möglich sei, eine wirkliche Raumanschauung auszubilden oder nur, als nothdürftiges Surrogat dafür „ein künstliches System von Begriffen der Bewegung, Zeit und Anstrengung." Seine etwas schwankende Stellung in dieser Hinsicht kommt am besten in folgender Alternative zum Vorschein: „Faut-il dire que la tendance à disposer les sensations dans l'espace est inhérente à la nature de l'âme et ne manque parfois de produire son effet que faute des conditions nécessaires pour la diriger? Ou bien faut-il croire qu'il appartient seulement à la vue de donner cette forme à une multitude, et que les autres sens ne font que lui emprunter cet arrangement pour l'employer autant que possible à combiner des sensations incapables de s'y sou-

mettre définitivement? Il serait bien difficile, mais il n'est pas indispensable de se prononcer" [1]).

In Lotzes Betrachtungen über die Localisation unserer Tastempfindungen ist mir besonders aufgefallen, dass er in der That auf diesem Gebiete zu einem „System complexer Localzeichen" seine Zuflucht genommen — also gewissermassen zu etwas, was Wundt auch in Bezug auf den Gesichtssinn etabliren will [2]). Einerseits nämlich haben wir diejenigen Mitempfindungen oder Gefühle, welche unmittelbar von den Nebenwellen der Hautreize herrühren, andererseits aber soll der Unvollkommenheit dieser ursprünglichen Localzeichen dadurch abgeholfen werden, dass dieselben mit allerlei Empfindungen oder Gefühlen vielfach combinirt werden, welche die Bewegungen (bezw. Bewegungsantriebe?) der tastenden Glieder begleiten [3]), also mit einem neuen Systeme secundärer locale Nebeneindrücke ganz anderer Art als jene ersten. Trotz dieser anscheinenden äusseren Aehnlichkeit bleibt dennoch ein sehr beträchtlicher Unterschied zwischen Lotzes und Wundts Ansichten. Denn während nach Lotze die beiden verschiedenartigen Systeme von Localzeichen bloss miteinander combinirt werden und somit einander (gegenseitig) ergänzen sollen, so geht Wundts Behauptung bekanntlich darauf hinaus, dass sie miteinander zu einem „untrennbaren Complex", einer Art chemischer „Synthese" verschmelzen sollen, und zwar zu einer solchen Synthese, woraus, als ihr ganz natürliches und begreifliches(!) psychisches Produkt, hier „die räumliche Ordnung der Tastempfindungen" nicht weniger als dort „die extensive Form des Sehfeldes", d. h. also die erste elementare Anschauung eines räumlichen Nebeneinanders und zugleich „die allgemeine Form" der Räumlichkeit überhaupt,

---

1) Rev. Phil. S. 353—357, 361—364; Metaph. S. 568—573, 565; Grundz. d. Psychol. § 38—40. Vgl. auch die Beilage zu C. Stumpf's Schrift: Ueber den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung S. 322.

2) Vgl. oben die Note S. 536—7.

3) Wie auch umgekehrt unsere Hautempfindungen unsere Bewegungs-(und Stellungs-)gefühle besser und genauer localisiren helfen sollen. Vgl. oben die Note S. 537.

hervorgehen würde [1]). Mit aller schuldigen Achtung vor Wundts grossen und allgemein anerkannten Verdiensten um die Entwickelung der physiologischen Psychologie und vor der ihm auf diesem Gebiete gebührenden Auktorität, möchte ich meine unvorgreifliche Meinung nicht verhehlen, dass er sich in diesem Punkte einer psychologischen Construction schuldig macht, die nicht minder übereilt und abenteuerlich ist, weil sie mit dem Anspruche auftritt, eine streng „genetische" Erklärung — und zwar mit Hülfe naturwissenschaftlicher Kategorien — auszumachen [2]). Weit entfernt davon, dass Lotzes ebenso echt wissenschaftlich besonnene wie wenigstens in ihren Grundzügen durchaus klare und verständliche „Theorie der Localzeichen" in solcher Weise auszubessern oder weiter zu führen wäre, scheint mir dieselbe vielmehr durch jene oder ähnliche, „chemische" oder irgend welche andere, empiristischen „Synthesen"-Theorien nur entstellt und gründlich verfälscht werden zu können [3]).

---

1) Grundz. d. physiol. Psychol. II, S. 27—28, 164, 176—177.

2) Vgl. oben S. 520.

3) Vgl. oben S. 524. Vgl. auch H. Höffding: Psychologie im Umriss, S. 247—248: „Eine jede Theorie, welche nicht meint, dass die Raumanschauung gleichsam mit einem Schlage unmittelbar gegeben sei, muss in irgend einer Form an die construirende Fähigkeit des Bewusstseins appelliren. Ein solcher Appell ist nicht ohne Misslichkeit. Zwar einer psychologischen Grundanschauung, welche in der Synthese, im Zusammenfassen zur Einheit und Zusammenhang, das eigenste innere Wesen des Bewusstseins ausgedrückt findet, könnte es sehr plausibel erscheinen, dass sich diese Grundform auch in den einzelnen psychischen Processen geltend mache. Eins aber ist die richtige Charakteristik des Bewusstseins als eines Ganzen zu treffen, etwas ganz Anderes, das so gefundene allgemeine Charakteristikon als einen Deus ex Machina bei speciellen psychologischen Problemen anzuwenden. Es wird leicht allerlei Willkürlichkeiten Thor und Thüre geöffnet. In eine solche Synthese kann man ja alles und jedes, was es auch sei, hineinlegen" etc.

Summarische Darstellung

der Fundamentalsätze der K. F. E. Trahndorff'schen Philosophie

als Beitrag zur Entscheidung des Kampfes zwischen „Glauben und Wissen".

Von

Joseph v. Billewicz.

„Simplex sigillum veri".

Gerade in dem Zeitalter unseres modernen Zweifels, wie solcher sich namentlich auf dem Kampfplatze des Streites zwischen „Glauben und Wissen" kundgibt, ist es sicherlich eine der allerwichtigsten und folgenschwersten Aufgaben für die Wissenschaft, die Frage wohlbefriedigend zu beantworten: „Wie verhält sich die auf Offenbarung basirende Religion (der Offenbarungsglaube) zur Vernunft"[1]). Nun fällt einerseits die Vernunft innerhalb des Gesammtbereichs des menschlichen Bewusst-

---

1) Dass obige Frage bis jetzt noch nicht einen definitiven, volle Befriedigung gewährenden Abschluss gefunden hat, wie Mancher vielleicht anzunehmen geneigt wäre, bezeugt schon die unbestreitbare Thatsache des Vermisstwerdens eines nothwendig hier zu Grunde zu legenden, als allgemein gültig anerkannten, leitenden Princips, welches bei der Behandlung obiger Frage einen sichern Ausgangs- resp. Anhaltspunkt für die Forschung gewähren könnte; weshalb denn auch die Entscheidung der obengenannten Controverse nach keiner Richtung hin ihrer Entscheidung nähergerückt worden, und in Ermangelung von unanfechtbaren positiven Ergebnissen der Forschung das Stadium des Zweifels in obigem Betreff gleichsam permanent zu bleiben droht. Trahndorff haben wir es zu verdanken, jenes bisher vermisste zuverlässige leitende Princip behufs Ermöglichung eines sichern Fortschreitens auf dem hier gebotenen Wege der Forschung gefunden und damit die erfreuliche Aussicht eröffnet zu haben, den Bann des Zweifels, welcher bisher über jener Cardinalfrage der Menschheit schwer lastete, durchbrechend, zur Gewissheit über dieselbe gelangen zu können. Im Nachstehenden werde ich bestrebt sein, dem von Trahndorff mit treffendem Blick eingeschlagenen Verfahren so treu als möglich zu folgen.

seins; andererseits setzt das faktische Vorhandensein des Offenbarungsglaubens in der Menschheit sicherlich eine Fähigkeit des Wissens von „Gott" als subjektiven Factor des menschlichen Bewusstseins nothwendig voraus. Jene erste Frage lässt sich somit auch folgendermassen formuliren: Wie verhält sich der Begriff „Gott" zum menschlichen Bewusstsein? — Da wir nun alles Wissen, somit auch das Wissen von Gott, nur auf uns als Subjekt des Wissens beziehen können, so fällt diese letzte Frage wieder in den Bereich des uralten Problems „Erkenne dich selbst": die allseitig vollbefriedigende Lösung dieses Problems wird also auch zugleich Aufschluss über die oben gestellte Frage geben müssen. Die vollgenügende Lösung dieser Aufgabe nun kann erkenntniss-theoretisch offenbar nur auf psychologischem Wege, nämlich durch zutreffende Erfassung der charakteristischen Züge des gesammten Umfangs des Begriffs „Bewusstsein" erreicht werden. — Das Bewusstseinsvermögen (die Bewusstheit) überhaupt theilt nun zwar der Mensch in gewissem Sinne mit den höher organisirten Thieren, die Vernunft dagegen wird als dasjenige Attribut betrachtet, welches ihm ausschliesslich zukommt, wie denn auch der Satz unbeanstandete Geltung hat: der Mensch unterscheidet sich von den Thieren durch Vernunft und Sprache. Da nun die Vernunft innerhalb des Gesammtbereichs des menschlichen Bewusstseins fällt, so gipfelt das Problem des γνῶθι σεαυτόν darin, eine möglichst erschöpfende Bestimmung des bedeutsamen Begriffs „Vernunft" geben zu können. Es kommt hier also letztlich darauf an, die Genesis des Bewusstseinsprocesses innerhalb der geistigen Organisation des Menschen möglichst genau bis zu seinen eminentesten Erweisungen, Vernunft genannt, zu verfolgen, d. h. das menschliche Bewusstsein seinem ganzen Gehalte und Umfange nach in seiner Breite und Tiefe einer eingehenden Erforschung zu unterwerfen, um aus den daraus gewonnenen Resultaten sich einen möglichst adäquaten Begriff des Wortes „Bewusstsein" resp. „Vernunft" bilden zu können.

Der Gang der gegenwärtigen Untersuchung ist damit, seinen Grundzügen nach, vorangedeutet, nämlich: von einem als Thatsache allgemein-anerkannten allumfassenden Grund-

principe, dem menschlichen Bewusstsein überhaupt, ausgehend, zum Besondern des Bewusstseinsinhalts, dem Gottesbewusstsein, fortzuschreiten, um die Bedingungen und den Prozess nachweisen zu können, vermöge welcher und durch welchen jener Bewusstseinsinhalt in uns zu Stande kommen konnte und damit zugleich auch das Verhältniss des Begriffs „Gott" zum menschlichen Bewusstsein resp. zur Vernunft als zur höchsten Manifestation (Vollendung) des menschlichen Bewusstseins klar zu stellen.

Fragen wir also, dem uns vorgesetzten Ziele gemäss, zunächst: „Was muss als nothwendige Bedingung vorausgesetzt werden, damit irgend ein Bewusstseinsakt überhaupt in uns zu Stande kommen kann"; so erhalten wir die Antwort: Da aus Nichts in alle Ewigkeit auch nur Nichts hervorgehen kann, so muss nothwendig in unserer geistigen Organisation, in unserer „Psyche" ein Etwas vorausgesetzt werden, welches zunächst ganz allgemein als Fähigkeit zu wissen bezeichnet werden mag. Es drängt sich nun die weitere Frage auf: „Was ist Wissen"[1]). „Der Begriff des Wissens enthält die zwiefache Nothwendigkeit des Subjekts und des Objekts: es muss etwas da sein, das weiss und es muss etwas da sein, das gewusst wird. Das Bewusstsein zerfällt demnach in ein Subjekt und Objekt. Was es sonst auch immer bedeuten mag, wenn ich behaupte, Bewusstsein von einer Sache zu haben, Eins ist gewiss: das, wovon ich Bewusstsein habe, mache ich zum Objekte meines Bewusstseins; es wird von mir gewusst, ist für mich ein gewusstes Objekt. Subjekt dagegen ist das, was selbst erkennt. Was wir wissen sollen, muss dem Subjekte gegeben werden. Es gibt kein Wissen ohne Objekt. Hegel hat ganz Recht: „wir erkennen nur durch den Gegensatz". Nachdem obiger Thatbestand, das menschliche Bewusstsein betreffend, solcherweise constatirt worden, fragen wir nun weiter: Wie geht der Entwicklungsprozess des Bewusstseins in unserem Innern

1) Die unten folgende Ausführung ist fast vollständig dem Werke von Robert Otto Anhuth, betitelt: „Das wahnsinnige Bewusstsein und die unbewusste Vorstellung", Halle, 1877, welches (S. 27—40) denselben Gegenstand nach Trahndorff'scher Methode mit anschaulicher Klarheit behandelt, entlehnt.

vor sich? „Durch das fünf- resp. sechsflügelige Thor der Sinnlichkeit stürmen in jedem Augenblicke zu gleicher Zeit eine Unzahl von Objekten auf unser Subjekt ein. . . . In diesem bunten Gewühle und Gewirr der Gegenstände setzt sich das Subjekt zunächst als identisch, immer als ein und dasselbe; während die unzähligen Gegenstände immer andere, ganz von einander verschiedene sind. So erhalten wir in unserem Bewusstsein in erster Linie den Gegensatz von Identität und Nichtidentität. Dadurch wird das Subjekt zu einem Ich . . . Wenn also das Subjekt sich als immer dasselbe affirmiren muss, so affirmirt es sich als identisch; während es den Gegenstand als nicht identisch setzt. In dem weitern Verlaufe des Bewusstseinsprozesses braucht freilich das Objekt an sich nicht gerade immer nicht-identisch zu sein; aber in Bezug auf das wissende Subjekt ist das Objekt immer und zu jeder Zeit ein anderes und muss ein anderes sein: denn andernfalls würde sich das Ich gar nicht als identisch setzen können; das Ich kann sich nur im Hinblick auf Nichtidentisches identisch setzen; und es kann sich gar nicht setzen, wenn es sich nicht in Beziehung auf Nichtidentisches identisch setzt. Diese unmittelbare Synthesis der Identität und Nichtidentität gibt aber noch in alle Ewigkeit kein menschliches Bewusstsein. Es muss sich zunächst noch eine Analysis vollziehen. Sie wird dadurch hervorgebracht[1]), dass die Objekte bei ihrer Einwirkung auf das Subjekt dieses gleichsam anzuziehen und zu einem Objektiven zu degradiren suchen. Durch diese Action der Objekte wird das Subjekt nicht nur zu der Anerkennung der Objekte als existirender genöthigt, sondern es wird auch gezwungen, sich selber das Prädikat des Seins beizulegen, welches es den Objekten gegeben hat. Bis zu einem gewissen Grade ist die Action der Objekte also gelungen: das Subjekt hat sich gewissermassen den Objekten subsumiren müssen, indem es genöthigt war, sich mit denselben auf die gleiche Stufe des Seienden zu stellen. Aber das Subjekt will sich mit den Objekten nicht völlig amalgamiren. Es erhebt sich gegen die Action der Objekte eine Reaction seitens des Subjektes. Würde diese Reaction keine

1) Im citirten Texte steht: „sie kommt dadurch zu Stande."

siegreiche sein, so müsste das Subjekt durch die Wucht der Objekte vollständig unterdrückt werden. — Die siegreiche Behauptung des Subjekts gegenüber den Objekten aber kommt dadurch zu Wege, dass das Subjekt sich selbst Objekt und sich dadurch der Objekte, so wie nicht minder seiner selbst bewusst wird.

Das Subjekt zerstört sich eigentlich selbst, wenigstens löst es sich auf, spaltet sich in ein subjektives und in ein objektives Subjekt. Es wird sich selbst Objekt und erkennt sich dabei als Subjekt, während es die Objekte wieder auf die Seite des Objektiven zurückwirft. Damit vollzieht sich die zweite Synthesis unseres Bewusstseins. Das Subjekt erkennt sich als Subjekt, indem es de facto die Behauptung ausspricht: Ich bin Ich, aber nicht das Objekt; und das Objekt ist blos das Objekt, mein Objekt, nicht aber mein Ich. Dieser Prozess des Bewusstseins und Wissens spricht sich (also) in drei Momenten aus: 1) Wir müssen von jedem sinnlich wahrnehmbaren Gegenstande aussagen: „er ist," d. h. er ist unabhängig von unserm Bewusstsein; er ist von diesem nicht bedingt, er ist ausser uns. 2) „Ich bin," d. h. Ich, das Subjekt, gehört ebenfalls zu den Objekten, von denen das: „es ist" ausgesagt werden muss. Ich gehöre mit zur Natur, als durch diese bedingt und endlich 3) „Ich bin Ich, und das Objekt ist Objekt, mein Objekt, nicht aber mein Ich" (cf. K. F. E. Trahndorff: „Theos. nicht Kosm. etc." Berlin, 1859, § 5). Damit vollzieht sich, wie gesagt, die zweite Synthesis unseres Bewusstseins.

„Diese Selbstidentificirung des Ich einerseits und die Selbstunterscheidung desselben von seinen Objekten andererseits, die es nicht nur als Objekte schlechtweg, sondern zugleich als seine eigenen setzt, beweist uns, dass allem Bewusstsein das Bewusstsein des Subjektseins wesentlich ist. Man pflegt daher auch das menschliche Bewusstsein bisweilen geradezu Selbstbewusstsein zu nennen, weil das Ich der allgegenwärtige Theilhaber an Allem, was wir wahrnehmen und beobachten, vorstellen und denken, ist und bleibt, weil das Ich, um mit Kant zu reden, alle unsere Vorstellungen begleitet. Schon dadurch, dass das Bewusstsein die Aussenwelt von dem Ich

absondert, verwandelt sich das Bewusstsein in ein Selbstbewusstsein. Ohne ein solches Zurückgehen auf sich selbst, kann menschliches Bewusstsein gar nicht gedacht werden. Sowie ich Etwas anschaue oder vorstelle, unterscheide ich es von mir und setze Ich und Nichtich einander gegenüber.

Wohl zu unterscheiden aber ist dieses Selbstbewusstsein von dem Selbstbewusstsein κατ' ἐξοχήν, das darin besteht, dass das denkende Wesen sich — um mit Ludwig Feuerbach zu reden — für sich isolirt denkt. Während diese Art von Selbstbewusstsein von Vielen in Abrede gestellt wird, indem sie leugnen, dass das Prinzip des Verstehens aus sich herausgehen kann, um sich selbst zum Gegenstande der Vorstellung zu machen, versteigt sich dieser Mythosoph in seiner paradiesischen Naivetät (Grundsätze der Philosophie der Zukunft — Zürich und Winterthur 1843) sogar zu der Behauptung: „Luft bedarf ich zum Athmen, Wasser zum Trinken, Licht zum Sehen, pflanzliche und thierische Stoffe zum Essen, aber — wenigstens unmittelbar — Nichts zum Denken." Er übersieht, dass es ein völlig objektloses Denken gar nicht gibt, dass vielmehr die Manifestationen des Denkens durch einen ihm gebotenen Gegenstand bedingt sind. Ist allerdings einmal das Bewusstsein in vollem Gange, dann kann das Subjekt sich freilich vollständig isoliren, sich selbst vereinzelt unter die Lupe der Betrachtung nehmen. Diese Operation ist ihm ebenso gut möglich, wie es jedes andere beliebige Objekt aus der Unzahl der verschiedenen Gegenstände, welche uns umgeben, herauszuheben und sich selber gegenüber derartig isolirt aufzufassen vermag, als ob kein anderer Gegenstand auf dem ganzen Weltall weiter mehr vorhanden wäre. Allein unabhängig von aller Objektivität kann das Subjekt sich nie und nimmer seiner selbst bewusst werden; und wenn es sich im Anschluss an die Objekte seiner selbst bewusst wird, so erkennt es sich doch stets als das Subjekt und nie als das Objekt. Wo es keine Objekte gibt, da gibt es auch kein Bewusstsein, weil das Ich sich nur in Beziehung auf Nichtidentisches identisch zu setzen vermag. Dies ist eine Schranke des Bewusstseins, über die wir nicht hinaus können.

Die zweite Schranke besteht darin, dass die sich darbietenden Objekte in den Bereich des Natürlichen gehören müssen. Gleichwohl haben wir den Begriff „übernatürlich". Oder haben wir ihn nicht? Wie sind wir dazu gekommen? Gemeinhin nennt man diesen Begriff eine Idee d. h. einen Gedanken, den wir nothwendig denken müssen, ohne in unserm Bewusstsein die Bedingung desselben nachweisen zu können, sondern der vielmehr auf eine uns unbekannte Weise in unserm Innern erzeugt oder entstanden sei. — Nein; wir können diesen Begriff nur dadurch erhalten haben, dass ihn uns ein anderes Bewusstsein, das sich bereits jenseits jener natürlichen Beschränkung befand, mitgetheilt und so auch unser Bewusstsein über die Schranke der Natürlichkeit gehoben hat. Wie der Diamant sich nur an dem Diamanten schleifen lässt, so lässt sich ein supranaturales Bewusstsein nur durch ein anderes supranaturales Bewusstsein erzeugen. Es ist daher ebenso irrig für den Menschen einen angeborenen über die höchstorganisirten Thiere hinausragenden Unterscheidungshorizont in Anspruch zu nehmen, wie es ganz unmotivirt ist, voraussetzen, dass sich die menschliche Instinctbegabung allmälig zu freier beweglicher Verstandesschärfe und schliesslich wohl auch in langen Zeiträumen zu dem entwickelt habe, was man im gewöhnlichen Sprachgebrauch Vernunft zu nennen pflegt. Denn das menschliche Bewusstsein ist erhoben und erhaben über die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände der Natur, und insofern es selber dadurch bedingt ist und in den Bereich des Natürlichen gehört, steht es auch über sich selbst. Ohne diese — auf die oben bezeichnete Weise vollzogene — Erfahrung über die Natur und über sich selbst bliebe es unter dem Bann der Herrschaft und Macht der sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände — es wäre thierisches Bewusstsein. — Der Unterschied zwischen dem menschlichen und thierischen Bewusstsein wird lediglich erzeugt und hervorgerufen durch das Inventarium, das es sich erwirbt, durch das Material, welches dasselbe in sich verfeinert, durch die Objekte, mit denen es in Berührung kommt, in specie durch den Begriff „Uebernatürlich" und alles was mit demselben zusammenhängt oder aus ihm als Folge sich ergibt.

Was ist denn die Vernunft? Sie ist die supernaturalistische Stellung unseres Bewusstseins, zu der dasselbe dadurch erhoben worden ist, dass ihm der Begriff „Uebernatürlich" als Objekt gegeben wurde. Dass der Mensch in seiner ganzen natürlichen Organisation die Empfänglichkeit für eine solche Erhebung und Stellung seines Bewusstseins haben musste, versteht sich von selbst, allein diese Empfänglichkeit ist noch nicht die Vernunft selbst, sondern erst die Vernunftfähigkeit. Erst durch die Synthesis des menschlichen Subjekts mit dem Objekt „Gott" selbst wurde diese und mit ihr die menschliche Vernünftigkeit vollzogen. Als Gott den Menschen mit dieser Empfänglichkeit erschuf, bot er sich auch unmittelbar sogleich dem erwachenden Bewusstsein desselben als das erste Objekt dieses Bewusstseins dar (s. „der welthistorische Zweifel etc." von K. F. E. Trahndorff, Barmen, 1852, S. 83). Ohne diese supernaturalistische Stellung unseres Bewusstseins hätte sich unser Ich nicht in unserm Bewusstsein wie von sich selbst unterscheiden können, noch hätten wir uns je unseres Bewusstseins bewusst werden können, wenn unser Bewusstsein nicht über seine ursprüngliche, natürliche Bedingtheit erhoben worden wäre. Durch diese supernaturale Stellung unseres Bewusstseins ist dasselbe aber auch zugleich Bewusstsein eines Gegensatzes, nämlich des Gegensatzes: „Bewusstsein und Nichtbewusstsein", und damit auch des Gegensatzes „Sein und Nichtsein". Was auf der subjektiven Seite unseres Bewusstseins der Gegensatz: „Bewusstsein und Nichtbewusstsein" ist, das ist auf der objektiven der Gegensatz: „Sein und Nichtsein". Der erste bezeichnet die Stellung unseres Bewusstseins über sich selbst, der andere die über die Natur. Der Gegensatz: „Sein und Nichtsein" ist aber kein realer, den wir durch Abstraction aus der Wirklichkeit (Natur) gewonnen haben. — Objektiv wird uns durch sie nur das Sein und Anderssein gegeben. „Der Satz des Widerspruchs": „Ein Ding kann nicht zugleich sein und nicht sein" spricht diese Unmöglichkeit als Zeugniss der Logik aus. Er legt aber auch Zeugniss für die supernaturalistische Stellung unsers Bewusstseins ab: denn ohne diese könnte das principium contradictionis gar nicht Gegenstand unseres Bewusstseins sein.

Aus diesem Verhältniss rührt auch das grössere Ansehen her, welches dieses Princip in der Logik dem Identitätsprincipe gegenüber geniesst. Nur allein dieses Verhältniss verleiht uns das Recht, die Wahrnehmung bei Collisionsfällen zwischen den beiden Principien nach dem Satze des Widerspruchs zu corrigiren. Indem nun das menschliche Bewusstsein so über sich selbst und seiner Bedingtheit durch die Natur steht, kann es mit seinem Inhalt frei schalten. Es kann die Objekte seines Wissens an die Seite des Bewusstseins oder Nichtbewusstseins stellen — es kann bejahen oder verneinen. Dies ist die innere Bedeutung der Sprachfähigkeit: die Biegsamkeit und Beweglichkeit der (betreffenden) Organe, die äussere (cf. „Theos. nicht Kosmos" von K. F. E. Trahndorff, S. 9).

Wenn wir nunmehr auf die Eingangs gestellte Frage: „Wie verhält sich der Offenbarungsglaube zur Vernunft" zurückgehen, so dürfte nach den gewonnenen Ergebnissen der gegenwärtigen Untersuchung folgenden Sätzen die Berechtigung auf vollgültige wissenschaftliche Begründung nicht abzusprechen sein:

1) Es ist nunmehr ausser allem Zweifel gestellt, dass, so wie wir uns irgend eines realen Objekts nur dadurch bewusst werden können, dass es uns als Objekt gegeben ist, wir Menschen uns auch des Objekts „Gott" nur bewusst werden konnten dadurch, dass er uns sich selbst als Objekt des Bewusstseins gab, also durch unmittelbare Offenbarung (s. S. 9 f. u. S. 12.)

2) Die Theologie als Wissenschaft tritt ungerechtfertigterweise auf den Standpunkt der Philosophie, indem sie in der Frage über die Existenz Gottes den Kampfplatz des Streites zwischen Vernunft und Glauben beschreitet, sofern sie ihre Beweise hauptsächlich aus dem Princip der Causalität nimmt; sie bedenkt nämlich nicht, dass wir, um den Gegensatz „Welt oder Natur" als Wirkung und „Gott" als überweltliche und übernatürliche Ursache zu erkennen, ja nur zu ahnen, mit unserm Bewusstsein schon über diesem Gegensatz stehen, dass wir also, um von der Welt, als Wirkung, auf Gott, als Ursache, zu schliessen, schon Gott haben müssen, wie wir ihn auch wirklich schon haben und jenen Schluss machen, weil Gott bereits Objekt unsers Bewusstseins ist (cf. K. F. E.

Trahndorff's „der welthistorische Zweifel etc.", S. 80). Die Glieder des Gegensatzes, welche den Causalitätsschluss bedingen, involviren also bereits als nothwendige Voraussetzung das Zugeständniss der vollzogenen supernaturalen Stellung des menschlichen Bewusstseins.

3) Die Philosophie hat bis jetzt, indem sie den Bann des Zweifels zu brechen bemüht war, immer zugleich die Frage zu beantworten gesucht: „Was können wir wissen?" Dieselbe lag mehr oder weniger erkennbar im Hintergrunde jedes philosophischen Systems. Die Frage: „Was können wir wissen?" trifft offenbar den Umfang der Objektivität in Bezeichnung auf unser Bewusstsein. Sie setzt aber nothwendig zweierlei voraus, Objekte, um die wir wissen können, und Objekte, um die wir nicht wissen können. Ohne diesen Gegensatz in unserm Bewusstsein wäre sie gar nicht möglich. Sie zerfällt aber dann in zwei Fragen: 1) Können wir um Objekte wissen, um die wir wissen können? Das versteht sich von selbst, und wir würden jene Frage gar nicht thun können, müssten wir nicht zugleich fragen: 2) Können wir um Objekte wissen, um die wir nicht wissen können? Fragen wir also: „Was können wir wissen?" so thun wir diese zweite Frage zugleich immer mit; sie ist darin enthalten. Sie ist aber ein handgreiflicher Widerspruch, den man bisher gar nicht wahrgenommen hat. Dieser Widerspruch ist ein Zeuge für den Offenbarungsglauben unmittelbar in unserm Bewusstsein; ein Zeuge, den wir beständig in uns tragen und der den welthistorischen Zweifel in seiner tiefsten Wurzel auf dem intellektuellen Grund und Boden zerstört. Dieser Widerspruch kann nur gelöst werden, wenn unser Bewusstsein an sich ein beschränktes ist, wenn es also Objekte gibt, um die es nicht wissen kann, während es zugleich um solche Objekte weiss, weil es über seine Schranken erhaben ist dadurch, dass ihm ausserhalb derselben ein Objekt gegeben wurde. In der Frage: „Was können wir wissen?" ist die Lösung des Widerspruchs und der ganze Process dieser Lösung unmittelbar mitgegeben. (A. a. O. S. 34—36).

4) Alle Beweise für das Dasein Gottes können nur bezwecken, die Bedingungen und den Process nachzuweisen,

vermöge welcher und durch welchen die Menschheit zum Gottesbewusstsein gelangt ist, und sie musste also auch immer durch die Bedingungen und auf dem Wege dazu gekommen sein, den der Beweis angibt. Es fragt sich dann also: Kann die Menschheit schon vor Jahrtausenden (etwa) durch die Theorie zu dem Gottesbewusstsein gekommen sein, welche Hegel im neunzehnten Jahrhundert n. Chr. erfand (A. a. O. S. 92).

5) Da jeder Fehler sich auf einen unbemerkten (übersehenen) Widerspruch in der betreffenden Argumentation zurückführen lässt, so fragt es sich, welcher hier übersehene Fundamentalwiderspruch die bisherige Religions-Philosophie verhindert hat, zu vollbefriedigenden Resultaten, jene Cardinalfrage der Menschheit betreffend, zu gelangen. Dieser Widerspruch besteht nun, wie sich aus der obigen Forderung ergeben haben dürfte, darin, dass man das „Uebernatürliche" überhaupt, indem man es aus dem Bereich oder wesentlichen Bestimmungs-Momente des Begriffs „Vernunft" ausschloss, für vernunftwidrig erklärte und doch das Absolute (die reine Unbedingtheit) als vernunftgemäss für möglich hielt, da doch das Absolute eben nur das Uebernatürliche sein kann, denn das Natürliche ist eben die Bedingtheit (vgl. a. a. O. S. 87 u. S. S. 12 u. 13 dieses Aufs.). Der eigentliche Grund des Fehlers, welcher obigen Widerspruch veranlasst hat, liegt somit im mangelhaften, im unvollständigen Auffassen des Begriffs „Vernunft", nämlich im Versäumen der Ermittelung resp. Anweisung seiner ihm rechtmässig gebührenden Stelle innerhalb des gesammten Umfangs des menschlichen Bewusstseins, da wir ja doch alles Wissen, somit auch das Wissen von „Gott", nur auf uns als Subjekt des Wissens beziehen können.

6) Wenn wir nun alles vorhin Erörterte zusammenfassen, so dürfte sich mit unabweislicher Consequenz folgender Schlusssatz ergeben: Die angebliche Unverträglichkeit zwischen Vernunft und Glauben, zwischen der Wissenschaft und der auf Offenbarung basirenden Religion, wurde dadurch bedingt, dass man das Verhältniss des Begriffs „Gott" zum menschlichen Bewusstsein irriger Weise gleichsam auf den Kopf gestellt, indem man nämlich übersehen hatte, dass das Gottesbewusstsein noth-

wendig realiter schon da sein müsse, damit das menschliche Bewusstsein den Standpunkt einnehmen könne, welchen es eben dadurch als der Vernunft theilhaftig wirklich einnimmt, dass wir, mit andern Worten, nicht durch die Vernunft uns Gottes bewusst werden, sondern dass umgekehrt das Gottesbewusstsein uns erst zu vernünftigen Wesen erhoben hat, und dass wir daher nach dem Grundsatze „a potiori fiat denominatio" die menschliche Vernunft definiren müssen als das durch die Synthesis des menschlichen Subjekts mit dem Objekt „Gott" über die Schranken der durch sinnliche Wahrnehmung bedingten Natürlichkeit erhobene menschliche Bewusstsein, ohne welche Erhebung eben über sich selbst — in sofern es ja auch der Natur verhaftet ist — durch die Uroffenbarung es unter dem Banne der Herrschaft und Macht der sinnlich wahrnehmbaren Objekte als thierisches Bewusstsein verbleiben würde [1]).

Indem nun „Gott" sich selbst durch die Uroffenbarung dem ersten Menschen als Objekt des Bewusstseins gab, wurde dasselbe durch diese Erhebung eben über sich selbst, auch der Sprachfähigkeit theilhaftig, d. h. der Möglichkeit, seinen Inhalt, begriffsmässig gesondert und geordnet, in entsprechenden bezeichnenden (symbolischen) Lautbildern auszuprägen, und dadurch zu offenbaren.

Der Begriff der Physis in der griechischen Philosophie. Von *E. Hardy*. 1. Theil. Berlin, Weidmann. 1884. (230 S.) gr. 8°.

Ist es methodisch richtig, Geschichte der Philosophie aufzufassen als Entwicklungsgeschichte der Begriffe, welche die Grundlage aller philosophischen Erkenntniss bilden, so ist es nicht minder gewiss, dass die Entwicklungsgeschichte der Begriffe nicht mit Erfolg bearbeitet werden kann ohne Einsicht in den sachlichen Zusammenhang der Probleme, die dadurch entweder gelöst werden sollten oder darin noch versteckt lagen. Sonst läuft man Gefahr, statt der Geschichte eines Begriffs die Geschichte eines blossen Wortes zu erhalten;

1) Eckardt's Werk: Trahndorff, der Bewusstseinsphilosoph S. 51.

haben doch gerade die philosophischen Termini einen Wechsel der Bedeutung fast von System zu System, eine fast schrankenlose Willkür der Uebertragung aus einem Forschungsgebiet auf ein anderes, oft weit entlegenes sich gefallen lassen müssen. Am meisten gilt dies natürlich von solchen Bezeichnungen, die schon durch ihren ursprünglichen, unwissenschaftlichen Gebrauch geeignet waren, Verschiedenes, selbst Entgegengesetztes zu bedeuten. Zu diesen gehört der Terminus, dessen Anwendung in der griechischen Philosophie (Theil I bis Aristoteles incl.) das Thema des oben angezeigten Buches bildet, der Terminus φύσις. Der Titel verspricht die Geschichte „des Begriffs" der Physis, fast als gäbe es eine von Anfang an wenigstens im Allgemeinen feststehende, auf ein identisches Problem bezogene Bedeutung dieses Terminus, welche mit dem Fortschritt der philosophischen Erkenntniss wohl nach einer Art von innerem Gesetz sich entfaltet, genauer bestimmt und zu anderen Begriffen neue Beziehungen gewonnen, aber doch immer dasselbe Object der Untersuchung, dasselbe x der Gleichung betroffen hätte, so wie etwa der Begriff des Raumes wohl in jedem System anders mag bestimmt worden sein, das Grundproblem aber, auf dessen Auflösung alle diese verschiedenen Begriffsbestimmungen hinzielten, doch immer eines und dasselbe war. Einen „Begriff der Physis" in solchem Sinne, eine ein für allemal feste Beziehung dieses Terminus auf ein identisches Problem der Philosophie gibt es aber in der That nicht, sondern es ist ein ganzes System wohl zu unterscheidender, wenngleich verwandter und zusammengehöriger Probleme, auf die man, meist ohne klares Bewusstsein des Unterschiedes oder der Art und Nähe der Zusammengehörigkeit, diesen selben Ausdruck angewandt hat. Es wäre vielleicht gut gewesen, dieses System von Problemen voraus übersichtlich zu entwickeln und damit dem Leser gleich den Faden an die Hand zu geben, ohne den er in dem Labyrinth philosophischer Fragen, in welches er hineingeführt wird, sich kaum zurechtfinden kann. Ich will versuchen, das Versäumte meinerseits nachzuholen; es wird sich herausstellen, dass damit ein wesentliches Stück unserer kritischen Arbeit schon gethan ist.

Φύσις bedeutet nach dem populärsten, philosophisch unwichtigsten Gebrauch: Natur als Inbegriff des Gewordenen oder Geschaffenen; *ὅσσα γίνονται ἠδὲ φύονται*, wie es in einem Verse des Xenophanes heisst. Es bedeutet, ebenfalls schon im gemeinen Sprachbewusstsein, zweitens Natur als schaffendes Princip des Alls, welches sehr früh, vielleicht ursprünglich, persönlich, bewusst und planvoll wirkend gedacht wird. Das sind die einfachsten, wenigst abstracten, der Erkenntniss wenigst dienlichen, eben darum populärsten Bedeutungen. In einer noch sehr einfachen, immerhin auf philosophische Reflexion zurückweisenden Abstraction wird dann *φίσις* drittens, ganz wie *γένεσις*, der *οὐσία* gegenübergestellt und bedeutet das Werden, bestimmter, die Neuentstehung dessen, was nicht war, Schöpfung aus Nichts; ein Gebrauch, der fast nur bei denjenigen Philosophen begegnet, welche eine solche *φύσις* leugnen. Ganz von diesem Gebrauch zu trennen ist der vierte, in der Philosophie weitaus wichtigste und verbreitetste, wonach *φύσις* die Naturbeschaffenheit, das Wesen einer Sache, das, was sie (ein für allemal) geworden, oder was sie ursprünglich ist, bezeichnet. *Φύσις* in dieser Bedeutung deckt sich fast mit *οὐσία*, wozu es in der vorigen den Gegensatz bildete, und unterscheidet sich nur dadurch, dass darin nicht bloss das beharrende Wesen im Gegensatze zum Wechsel der Bestimmungen vorgestellt, sondern zugleich die in dem Worte einmal liegende Beziehung auf den Ursprung oder die Erzeugung festgehalten wird; es bezeichnet somit das, was eine Sache von ihrem Ursprung her ist, im Unterschied von dem, was ihr hernach begegnet und ihre Urbeschaffenheit (wirklich oder scheinbar) modificirt. So wird der Terminus besonders auf den Menschen angewandt; die „Natur" des Menschen meint die ursprüngliche, darum unzerstörliche Anlage, im Unterschied von dem, was die Wirkung von Erziehung und Lehre, Einübung oder Gewohnheit ist, die nur gleichnissweise die „zweite Natur" heisst; geradezu das Angeborene gegenüber dem Erworbenen, wie schon Protagoras im platonischen Dialog (Prot. 323^{c} sqq. *φύσει — ἐξ ἐπιμελείας καὶ ἀσκήσεως καὶ διδαχῆς — ἐξ ἐπιμ. καὶ μαθήσεως κτητή —*

παρασκευαστόν) den Unterschied genau genug zu fixiren weiss. Besonders wichtig ist die Anwendung dieser Bedeutung auf die seelische Natur des Menschen, auf das Ursprüngliche, Apriorische in der Psyche, auf das eigenthümliche Problem der Psychologie. Noch ist diese somit weitreichendste Bedeutung einer Nüancirung fähig, welche bei Platon und mehr noch bei Aristoteles wichtig wird. So wie nämlich im Vulgärgebrauch des Wortes ebensogut an ein bewusstes, absichtliches Schaffen wie an ein bewusstloses, unfreies Werden gedacht werden kann, so spielt der Zweckgedanke auch in den philosophischen Gebrauch hinein, indem man der „Natur" selbst, von der das Ding seine Beschaffenheit hat, einen Zweck unterlegt. Die Naturbeschaffenheit eines Dinges bedeutet demnach zugleich das, wozu es geschaffen, πρὸς ὃ πέφυκε (Ar.); namentlich die Entgegensetzung κατὰ φύσιν — παρὰ φύσιν hat stets teleologische Bedeutung; rein ätiologisch angesehen gibt es ja wohl nichts, was „gegen die Natur" wäre. Es braucht kaum erinnert zu werden, dass der teleologische Gebrauch sich nicht etwa auf die psychische oder die organische „Natur" beschränkt, sondern sich, namentlich bei Aristoteles, auf die „Natur" überhaupt erstreckt. Eine fernere, specifisch philosophische Wendung des Ausdrucks ist es, wodurch die Unterscheidung des Wesentlichen oder Ursprünglichen vom Accidentellen, Derivativen auf Gedankendinge wie das Gute, Rechte, Schöne übertragen wird. Und wiederum nur durch eine kühne Uebertragung konnte Demokrit, wie im Wortspiel, den aus der frühesten Problemstellung der praktischen Philosophie entstammten Gegensatz: φύσει — νόμῳ auf das Problem der Erkenntniss, auf die Unterscheidung objectiver und subjectiver Wahrheit oder Realität beziehen; er nannte φύσει ὄν (wie ἐτεῇ ὄν oder ἀληθές) die objectiv wahre Beschaffenheit, νόμῳ ὄν deren subjective Erscheinungsweise, weil das hinter der Erscheinung verborgene Wahre ihm ganz so das ursprünglich, unaufhebbar Seiende, im Begriff Unwandelbare, die Erscheinung das Abgeleitete, mit den Zuständen des Subjects Veränderliche bedeutete, wie man das „von Natur" Rechte dem, was durch gesetzliche Feststellung zur Zeit dafür gilt, gegenüberstellte.

Das sind nicht blosse Nüancen einer identischen Grundbedeutung, sondern es sind verschiedene, nämlich auf ganz verschiedene Probleme bezügliche Bedeutungen; wie auch darin sich zeigt, dass nie eine dieser Hauptanwendungen des Wortes die andern geradezu verdrängt hat, sondern regelmässig ihrer einige bei denselben Philosophen ungestört nebeneinander hergehen. Man sieht, wie unerlässlich eine sorgsame Unterscheidung der Probleme ist. Die beiden ersten Bedeutungen, wie gesagt, besitzen keinen specifisch philosophischen Werth; sie begegnen bei Philosophen nicht anders als sonst, dienen nirgend zur Gewinnung von Erkenntnissen, die der Philosophie eigenthümlich wären. Auf ein wirkliches Problem der Philosophie bezieht sich die dritte Bedeutung; doch ist diese Anwendung eine ganz exceptionelle, φύσις ist hier nur das entbehrliche Synonym für γένεσις, es wäre also nicht gerechtfertigt, „den Begriff" der Physis gerade nach diesem Gebrauch zu verstehen. Die übrigen Bedeutungen hängen alle sehr erkennbar unter sich zusammen; doch wird man principiell auseinanderhalten müssen: die ätiologische oder (in einer Nüancirung, indem die Ursache im τέλος gesucht wird) teleologische Bedeutung einerseits, die ethische und (durch eine eigenthümliche Uebertragung) alethiologische andererseits. Die erstere bezieht sich auf das Problem des Ursprungs oder Entstehungsgrundes wahrnehmbarer Objecte, alles dessen, was überhaupt eine Entstehung, einen Ursprung in der Zeit hat. So ist nicht das Gute, Gerechte, Schöne, so nicht die Wahrheit der Erkenntniss; es sind Gedankenobjecte, nicht sinnlich gegebene; man meint damit — ob mit Recht, ist hier nicht die Frage — ein zeitlich Ungewordenes, von dem man daher auch nicht die Herkunft, den Hergang der Entstehung zu wissen verlangt, aber wohl etwas dem Analoges. Denn es besteht in der That eine Verknüpfung der beiden, erst streng zu unterscheidenden Bedeutungen des Natürlichen oder Ursprünglichen, ja diese Verknüpfung ist philosophisch wichtiger als die Unterscheidung, die für ihr Verständniss nur die unerlässliche Vorbedingung ist. Man meint nicht die Ursache der Entstehung, sondern den Grund der Geltung, wenn man nach der „Natur"

des Wahren, Guten, Schönen fragt; allein man meint den gesetzmässigen Grund, so wie im andern Falle die gesetzmässige Ursache; das Gesetz gibt den Begriff, constituirt die Natur, d. h. die Nothwendigkeit der Sache; und so ist es das Gesetz, worin der letzte Zusammenhang der Probleme, zu deren Bezeichnung vielmehr als Lösung das vieldeutige Wort hat dienen müssen, sich allein will erfassen lassen. Von hier aus liess sich allein Ordnung und Klarheit bringen in dies ganze System von Bedeutungen, die der Terminus angenommen hat. Auch das Bewusstsein dieses Zusammenhanges von Natur, Begriff und Gesetz fehlt nicht ganz in der griechischen Philosophie; es dämmert zuerst auf bei Heraklit, obwohl sein schöpferischer und umfassender mehr als analytischer Geist die Tiefen dieses Zusammenhanges mehr blos ahnt als erkennt. Deutlicher spricht schon der Pythagoreer von der „Natur" der Zahl und des Unendlichen, von der „Natur" des Gnomon, und meint das Gesetz, das mathematische Gesetz, für ihn zugleich die Norm alles Begreifens. Und wie gut hat Aristoteles es bemerkt, dass Demokrit — wie er sagt, durch die Sache selbst genöthigt, fast gegen seine (materialistische) Absicht — erklären musste: die φύσις sei das Gesetz (τὸν λόγον), und dass er damit seinem τί ἦν εἶναι sich genähert habe; wie klar auch wird es in Theophrasts getreuem Bericht, dass der Atomist, wenn er die φύσις (die objective Wahrheit) der erscheinenden Qualitäten in einer gewissen Grösse, Gestalt, Ordnung und Lage der Atome fand, ein mathematisch bestimmbares Gesetz meinte und nichts Anderes. Wie von hier aus die platonische Idee, die aristotelische Form sich historisch klärt, bedarf kaum der Erinnerung; noch sei darauf hingewiesen, mit welch sicherem Bewusstsein die Skeptiker in den eng verknüpften Begriffen: Wesen, Natur, Begriff, Ursache, Kraft die Säulen alles philosophischen Dogmatismus erkannten [1]). Das Gesetz ist es, welches hier überall geahnt ist; daran hängt in der That alle Philosophie, alle Wissenschaft.

Es ist mein erster Einwand gegen das Hardy'sche Buch,

1) S. meine „Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems im Alterthum", 131 ff. 153. 184 ff. 218 f. 229 f. 250 ff. 265. 273.

dass weder dieser tiefgreifende Zusammenhang, auf welchen m. E. das ganze Interesse der Untersuchung sich hätte concentriren müssen, deutlich erkannt, noch die dazu in erster Linie erforderte Unterscheidung der Probleme mit Sicherheit vollzogen ist; man wird von allem Gesagten Etwas, vielleicht Nichts ganz übersehen, aber auch Nichts so deutlich, wie es geschehen konnte und sollte, ausgesprochen finden; es fehlt an Grenze und Bestimmtheit fast durchweg, und so wollen auch die trefflichen Einzelzüge, an denen es nicht fehlt, sich nicht zu einem Gesammtbilde der Begriffsentwickelung vereinigen. Das Meiste, was ich auch im Einzelnen auszusetzen habe, ist Folge dieses Grundmangels; doch ist darum ein näheres Eingehen auf die immerhin sorgsame und talentvolle Arbeit nicht überflüssig. Die Philosophie von Thales bis Sokrates (S. 5—74) ist am wenigsten gründlich behandelt. Durch planlose Anordnung ist das wahre Abhängigkeitsverhältniss der Philosophen fast unkenntlich geworden: Empedokles und Anaxagoras, beide nur verständlich als Vermittler zwischen Werdens- und Seinslehre (Heraklit und den Eleaten), schliessen sich ohne Uebergang die drei Milesier an; es folgt der ganz späte Diogenes, dann die Pythagoreer, die Eleaten noch vor Heraklit, auf den doch Parmenides bereits Bezug nimmt; dann Heraklit und, nach einer (durch die Schrift de diaeta veranlassten) Abschweifung auf die Mediciner, die Atomisten, endlich die Sophisten, deren ältester, Protagoras, von Demokrit beeinflusst sein soll, während das Umgekehrte feststeht. Die natürliche Ordnung wäre die gewesen, dass auf die ältesten Jonier sogleich Heraklit gefolgt wäre, dann die Pythagoreer, die Eleaten, man kann im Zweifel sein, welche von beiden voranzustellen waren; jedenfalls durften dann erst die vermittelnden Richtungen: Empedokles, Anaxagoras, die Atomisten und zuletzt von den Physikern Diogenes folgen; die Sophisten machen dann den natürlichen Uebergang zu Sokrates.

Wie Thales den Ausdruck φύσις gebraucht, dies mit Bestimmtheit anzugeben wird wohl Niemand sich anheischig machen wollen, da man von ihm nichts Geschriebenes besessen hat; die späte Angabe, dass er die Seele als φύσις

ἀεικίνητος definirt habe, ist, was die Formulirung betrifft, ganz unzuverlässig. Ebenso wenig lässt sich darauf bauen, wenn in einigen auch sonst sehr anfechtbaren Angaben [1]) das Princip Anaximanders, das Unendliche, ἕτέρα τις φύσις (verschieden von den Elementen) oder ἡ μεταξὺ φύσις heisst. Auch auf den überlieferten Titel seiner Schrift, περὶ φύσεως, irgend einen Schluss zu gründen, scheint gewagt [2]). Von einer specifischen Bedeutung des Terminus bei Anaximenes

1) S. diese Ztschr. (1884) S. 376 ff.

2) Ich kann mich des Verdachtes nicht erwehren, dass die bei den vorsokratischen Philosophen regelmässig wiederkehrenden Titel περὶ φύσεως oder φυσικά späten Ursprungs, etwa erst zu bibliothekarischem Zweck eingeführt worden seien (vgl. Forsch. S. 59). Heraklit (s. Hardy S. 38) hat seiner Schrift gewiss ebensowenig den Gesammttitel π. φ. gegeben, wie die Separattitel ihrer drei Abtheilungen: περὶ τοῦ παντός, πολιτικός, θεολογικός (D. L. IX 5) von ihm herrühren können (vgl. Forsch. 124[3]). Hinsichtlich des Xenophanes urtheilt der Verf. selbst (S. 34): es sei thöricht, aus der Betitelung seines Buches (π. φ.) irgend etwas folgern zu wollen, da es offenbar Sitte gewesen (?), dass Jeder, der etwas mehr zu wissen glaubte als Andere, diese Aufschrift wählte, „wenn nicht vielleicht gar erst Spätere sich die Freiheit nahmen, aus Mangel eines besseren alle bedeutenderen vorsokratischen philosophischen Documente π. φ. zu überschreiben". Es sieht mehr nach bibliothekarischer Schablone als nach Ueberlegung des Schriftstellers aus, wenn selbst das Buch des Parmenides, welches doch in seinem Haupttheil darauf ausging, alle φύσις (im präcisen Sinne der Neuentstehung) zu verneinen, welches alle wirkliche Naturerklärung im Princip aufhebt, dennoch π. φ. heisst. Gegen die φυσικά des Empedokles bestehen ähnliche Bedenken, da auch er mit dem Terminus vorzugsweise die Entstehung aus Nichts bezeichnet, die er leugnet. Dass Anaxagoras seine Schrift π. φ. nannte, weiss Hardy (25) wieder nur damit zu rechtfertigen, dass es unter dieser „vielsagenden" Aufschrift möglich gewesen sei, völlig Disparates zusammenzufassen, weil die Probleme noch so bunt durcheinanderlagen, wie die Dinge in dem von An. angenommenen chaotischen Urzustande. — Andererseits ergibt sich aus Pl. Phaedo 96[a], dass Naturforschung, περὶ φύσεως ἱστορία, in Platons Zeit feststehender Name einer Disciplin war. Aber wohl erst die Opposition der sokratischen Schule gegen die Physiologen hat bewirkt, dass späterhin die vorsokratischen Philosophen schlechtweg als Physiker dem Anfänger der Ethik gegenübergestellt wurden, was denn wohl den Bibliothekaren ein genügender Grund schien, ihre Hauptschriften ohne Unterschied mit dem bequemen Titel περὶ φύσεως (oder φυσικά) zu bezeichnen. Die ganze Frage der Buchtitel in der voralexandrinischen Literatur bedarf übrigens einer gründlicheren Untersuchung.

ist nichts bekannt. Gehen wir von ihm unserer Anordnung gemäss unmittelbar auf Heraklit über, so muss es freilich imponiren, wie dieser Philosoph in der Natur die allwaltende Vernunft des Weltgesetzes verehrt, welche zugleich für die Menschenvernunft gesetzgebend ist[1]). In der Grundansicht zwar, welche die Gesetzesordnung der Zeiten des Alls mit einer allbeherrschenden, richtenden Gerechtigkeit vergleicht, in jener uralten, gewiss ernst gemeinten Analogie, an die noch unser „Naturgesetz" die Erinnerung bewahrt, ist Anaximander vorangegangen; doch ist die ausdrückliche Hervorhebung des Vernunft- und Begriffsmässigen wohl Heraklit eigen. Es scheint dagegen nicht, dass Heraklit von einer Natur des Einzelwesens, insonderheit des Menschen geredet habe; jedenfalls beweist dafür nichts die späte Umschreibung: *ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, τοῦτ' ἔστι φύσις*, Alex. Aphr. de fato 56 (H. S. 44[1]); Alexander bedient sich einfach des aristotelischen Terminus. Auf heraklitischen Anschauungen fusst die Schrift de diaeta in der Gegenüberstellung von Natur und (menschlichem) Gesetz (H. 55[1]; Kühn I 639 ff.): die Natur verhält sich immer auf dieselbe Weise, sie weiss, was sie thut, und hat immer recht; das Menschengesetz ahmt der Natur nach, aber verfehlt sie, entbehrt daher jener Einstimmigkeit mit sich, welche die Natur zur Natur macht. Es ist im Keime schon die Entgegensetzung von Natur und Gesetz, wie sie die sophistische Popularphilosophie beherrscht hat[2]), durch die jedoch ein Gesetz der Natur selbst keineswegs ausgeschlossen ist; unterscheidet doch auch der Zögling der Sophisten Gorg. 483[e]: *κατὰ νόμον γε τῆς φύσεως, οὐ μέντοι κατὰ τοῦτον ὃν ἡμεῖς τιθέμεθα* (cf. H. 155 f., auch 163). Neu dagegen tritt in

1) So im wesentlichen richtig H. 40 ff., dem ich in der Deutung der Anfangsworte von fr. 1 (S. 40[1]) freilich nicht beitreten kann; s. Forsch. 105, A. 1 und 3.

2) Mit dem Vf. (49[1]) glaube ich, dass die Anschauung des Autors de diaeta der herakliteischen nahe verwandt und aus derselben unmittelbar derivirt ist. Nach Heraklit „nähren sich" alle menschlichen Gesetze von dem einen göttlichen; nach dem Autor d. d. ahmen sie ihm nach. Eine völlige Gleichstellung des menschlichen mit dem göttlichen Gesetz konnte Heraklit nach seinen eigenen Principien nicht vertreten wollen.

den medicinischen Schriften der Begriff einer specifischen „Natur" des Einzelwesens bez. der Gattung, insbesondere des Menschen auf (H. 46, 54 ff., 60). Gewiss nicht umsonst beruft sich Platon (Phaedr. 270[b] f.) für die Forderung, dass die Redekunst auf Erkenntniss der Natur der Seele, diese auf Erkenntniss der Natur des Alls gegründet werde, auf das Vorbild der Arzneikundigen, namentlich des Hippokrates, der ebenso die Medicin auf die Natur des Körpers, diese auf die des Alls basirt habe (vgl. auch 270[d] mit 245[c]; Hardy 50[2] und 148). Nicht scharf genug hat H. die erkenntnisstheoretische Seite der Sache hervorgehoben, auf die gerade die Phaedros-Stelle hätte aufmerksam machen müssen; liegt doch hier der Ursprung des Streites der logischen und empirischen Arzneikunde (vgl. Forsch. 152 f.), des Gegensatzes von *τέχνη* und *ἐμπειρία*. Die Bedeutung der Erkenntniss aus der „Natur" des Objects ist die: dass sie dem Forscher das verborgene An-sich der Dinge repräsentirt, woraus die Erscheinungen sich, als aus ihrem Grunde a priori, sollen erklären lassen. In diesem Sinne verwirft der Autor de diaeta die directe Aussage der Sinne und appellirt an die *γνώμη* (H. 51), tadelnd, dass man nicht verstehe *ἐκ τῶν φανερῶν τὰ ἀφανῆ σκέπτεσθαι* (52). Aus Pl. Phaedr. 270[a] in Verbindung mit Sext. adv. log. I, 140 darf man schliessen, dass Anaxagoras eben diese Grundsätze vertreten hat; auch Demokrit steht denselben nicht fern. Wichtig ist schliesslich noch zu beobachten, wie der Gegensatz *κατὰ φύσιν — παρὰ φύσιν* schon bei den Medicinern sich vorbereitet (*διὰ βίης, δι' ἀνάγκην καὶ τέχνην ἀνθρωπηίην*, H. 47, 57 f., 63). Es ist nicht zu verkennen, dass darin ein teleologisches Moment enthalten ist: das Zweckgemässe ist das Naturgemässe; es ist auch fast unmöglich, Gesundsein und Kranksein zu erklären ohne eine Zweckbeziehung. Schon nach einem Protest der Aetiologie gegen die Teleologie sieht es aus, wenn der Verf. der Schrift de aere aqua et locis erklärt: Nichts, was in der organischen Welt geschieht, ist der Natur nicht gemäss (*οὐδὲν ἄνευ φύσιος γίγνεται — γίγνεται δὲ κατὰ φύσιν ἕκαστα* H. 60). Hardy hat den Unterschied der beiden Auffassungen nicht genug markirt. Er hebt dagegen vortrefflich hervor, dass die Medi-

einer von einer Natur der Seele, verschieden von der des Körpers, nichts wissen. Mag man demnach zugeben, dass die Stelle im Phaedr. einen gewissen Einfluss des ärztlichen Begriffs der φύσις auf Platons Begründung der Psychologie beweist, so ist es jedenfalls zuviel gesagt, dass die sokratische Forderung der Selbsterkenntniss der „Wiederhall" der medicinischen Vorschrift, vor Allem die menschliche Natur zu erkunden sei (H. 58).

In den Fragmenten des Philolaos hat die Anwendung des Terminus auf die Allnatur nichts Besonderes. Neu dagegen ist die bereits der platonischen „Idee" sich nähernde Anwendung auf Abstracta, namentlich auf das erste Princip pythagoreischer Naturerklärung, die Zahl; man beachte die Gleichsetzung von φύσις, ἐσσία, γενεά und die darin mitgedachte Beziehung auf Begriff, Erkenntniss, Wahrheit in fr. 13 (Mull.; H. 32 [2]). Die weittragende Bedeutung dieser Umgestaltung des Naturbegriffs hat Hardy nicht erkannt. Für Parmenides und die von ihm zunächst beeinflussten Philosophen ist charakteristisch die Bekämpfung der φύσις im Sinne der Neuentstehung; so bei Parm. selbst: φύσις οὐ γὰρ ἐόντι καὶ ἀρχή (H. 35), vgl. οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε νῦν τε ἔασι (H. 36); oder bei Empedokles, der die φύσις leugnet, um μῖξις und διάλλαξις an ihre Stelle zu setzen: φύσις οὐδενός ἐστιν ἁπάντων θνητῶν οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή (H. 21); sonst zwar bedenkt Emp. sich nicht, φύεσθαι und πεφυκέναι ganz im gewöhnlichen Sinne zu gebrauchen (H. 22). Dass bei Anaxagoras φύσις für γένεσις sich nicht findet, kann Zufall sein. Diogenes von Apollonia weiss dagegen vortrefflich zu sagen, dass in allem Anderswerden die φύσις identisch beharrt. Er steht hier wie überhaupt auf dem Boden der altionischen Naturlehre; die Einheit der Materie ist ihm weit lebendiger als die der Kraft bewusst.

Wie die φύσις bei Demokrit zu der erkenntnisstheoretischen Bedeutung der objectiven Realität gelangt (s. o.), wird in Hardy's Darstellung kaum verständlich, obwohl die Thatsache natürlich nicht übersehen werden konnte (65 [1]); es ist eben auf die durch die eleatische Frage nach dem An-sich der Dinge hervorgerufene Umwandlung der Problemstellung

gar keine Rücksicht genommen. Sonst schliesst sich Demokrit als Physiologe dem ionischen Gebrauch an. Im Ethisch-Politischen steht er durchaus schon unter dem Einfluss der Entgegensetzung zwischen natürlichem und menschlichem Gesetz (66, 68), welche für seine erkenntnisskritische Unterscheidung von *φύσει* und *νόμῳ ὄν* als vorbildliche Analogie hat dienen müssen. Ganz sophistisch klingt die Unterscheidung seiner Erziehungslehre zwischen *φύσις* (Naturanlage) und *μελέτη, ἄσκησις, διδαχή* H. 67 ff.; bemerkenswerth ist, dass Lehre auch die Natur besiegt und dem Menschen eine neue Natur einpflanzt (*φυσιοποιέει*, H. 68[a]). Entschieden ist Demokrit in diesen Anschauungen nicht so sehr ein Vorläufer der Sokratik, als ein Schüler der Sophisten; eine bedeutende Einwirkung des Protagoras auf ihn steht ja auch sonst ausser Zweifel. Mit diesem einflussreichen Aufklärer und Pädagogen wird Hardy erstaunlich rasch fertig, und doch ist sein, nicht des Sokrates Verdienst die energische Betonung der Macht der Erziehung über die Natur, die ihn allerdings so weit führt, eine Naturanlage zu Sitte und Recht (Prot. 323[c]), ja ein von Natur Gutes und Rechtes überhaupt (Theaet. 172[b]) zu leugnen (vgl. Gött. gel. Anz. 1884, 787 ff.). Ich halte für wahrscheinlich, dass die verwandte Erziehungslehre des Xenophon und des Antisthenes, den der Kyniker Diogenes nur überbietet, ebenso wie des Isokrates (c. soph. 14—18, vgl. Reinhardt, de Isocr. aemulis 8 ff., 29 f., 34 ff., Spengel, Abh. d. Münch. Ak. 1855, 744 und Rh. Mus. XVIII 487 ff., Bergk. fünf Abhdlg. 31 ff.) von Protagoras abstammt; Antisthenes ist ein Schüler der Sophisten sowohl als des Sokrates; auch Xenophon steht den Tendenzen der besseren Sophisten nicht allzufern; die Fabel des Prodikos konnte er sich ganz wohl aneignen, seine eigne Moral steht mit derselben keineswegs in Widerspruch; für sokratisch freilich durfte er diese Prodikos-Moral nicht ausgeben. Jedenfalls heisst es die Bedeutung der Sophisten sehr verkennen, wenn man sie nur darin sieht, „dass sie sich zum Sprachrohr des verdorbenen Volksgeistes machten und so mithalfen, das Gemeine zu Tage zu fördern" (H. 72); von Protagoras oder Gorgias hat selbst Platon sich nicht so zu reden erlaubt; und Isokrates z. B.,

der Verehrer des Protagoras, ist selbst das Muster eines „Sophisten".

Wir kommen zu Sokrates-Xenophon (77—102). Der Verf. vertheidigt ohne Reserve den Standpunkt Krohn's in der Kritik der Memorabilien (S. 77, 92, 93), in der Auffassung des Verhältnisses des Xenophon zu Sokrates, folglich in der Auffassung des Sokrates selbst (87 u. f.); auch seine Aufstellungen über das Verhältniss des platonischen Staats zur Cyropädie (87) und über den Ursprung und Werth des Σωκρατικὸς λόγος (88) acceptirt er rundweg. Es ist natürlich hier nicht möglich, auf alle diese Fragen näher einzugehen, nur eine kurze Erinnerung sei gestattet. So geneigt man wäre, das an stoische Lehren auffällig anklingende Kapitel I, 4 der Mem. zu verwerfen, so muss es doch stutzig machen, dass Sextus, der aus guten (akademischen) Quellen schöpft, so genau mit allen Einzelheiten zu berichten weiss, wie der Begründer der stoischen Philosophie gerade an dieses xenophontische Kapitel angeknüpft, den dort geführten Beweis des Daseins Gottes dem sachlichen Kerne nach festgehalten, nur formell umgestaltet habe (adv. phys. I 101 Ζήνων δὲ ὁ Κιτιεὺς ἀπὸ Ξενοφῶντος τὴν ἀφορμὴν λαβὼν οὑτωσὶ συνερωτᾷ). Es steht ziemlich fest, dass die ältesten Stoiker auch sonst an Xenophon ebensowohl wie an Antisthenes angeknüpft haben (s. Hirzel, Unters. II a, 63 ff. 79 ff. 83 f. 216—219). Zwar sind die Ansichten dieses Kapitels gewiss nicht sokratische; ich halte sie ebensowenig für ursprünglich xenophontisch, sondern für antisthenisch, und vermuthe, dass Xenophon, der im Gastmahl Antisthenes als echtesten Schüler des Sokrates hinstellt, dies wie Anderes von Antisthenes übernommen hat. Die Anknüpfung der Stoa an einen dem Ursprunge nach antisthenischen Bestandtheil der Memorabilien würde sich aus dem bekannten Verhältniss der Stoa zu Antisthenes leicht erklären. Freilich wem „die Ueberlieferung die wahre Hypothese" ist, dem wird es nicht schwer fallen, eine andere Auskunft zu ersinnen (s. A. Krohn, Sokrates und Xenophon, S. 7 und 15). Uns ist die Ueberlieferung das Gegebene und das, was allein auch eine über das Gegebene hinausgehende Hypothese zu rechtfertigen vermag; und ich

finde bis jetzt keine Rechtfertigung für die Annahme, dass das Verhältniss der Stoa zu Xenophon rein erdichtet sei. Dann freilich wird man schwerlich leugnen können, dass Xenophon kein Bedenken getragen hat, auch Nichtsokratisches, z. B. Antisthenisches seinem Sokrates in den Mund zu legen; dass er selbst so wenig reiner Sokratiker war, wie Antisthenes. Wir werden folglich nicht genöthigt sein, Alles, was er seinen Sokrates vortragen lässt, auf Treu und Glauben als sokratisch hinzunehmen [1]), wie man trotz der lebhaften Einsprache von Dissen, Schleiermacher, Böckh, Brandis, Lehrs, Krische, Ribbing immer noch zu thun geneigt scheint; und ebensowenig Alles, was nicht sokratisch sein kann, aus den Mem. zu streichen. Wir werden auch, wenn zwischen den Ansichten des Sokrates der Memorabilien und denen des Kyros der Cyropädie sich eine merkwürdige Verwandtschaft zeigt, nicht schliessen, dass der Kyros des Sokratikers eben „ganz in sokratischem Geiste" denke und spreche (Hardy 99), sondern dass beide, Kyros und Sokrates, eben xenophontische Anschauungen vertreten. Dass in diesen Sokratisches steckt, wird Jeder zugeben; die geistreiche Krohn'sche Parallele zwischen den Memorabilien und dem platonischen Staat hat es von Neuem dargethan, gründlicher vielleicht, als es vordem geschehen war; nur folgern wir aus der nachgewiesenen Uebereinstimmung nicht, dass es nun erlaubt sei, der xenophontischen Darstellung des Sokrates durchaus historischen Werth beizumessen und Alles, was in den Memorabilien selbst oder in den platonischen Dialogen zu dem so gewonnenen Bilde des „ursprünglichen" Sokrates (Hardy S. 87) nicht passen will, als gefälscht oder subjectiv gefärbt zu verwerfen. Fehlt z. B. dem „ursprünglichen" d. h. xenophontischen Sokrates jeder Zug von „speculativer Vertiefung" (H. 87), so liegt es am Ende wohl daran, dass es seinem Darsteller, wie Hardy selbst zugesteht (96), an speculativer Tiefe gebrach; es ist doch vielleicht glaublicher (selbst Krohn gibt es zu), dass Xenophon die Tiefen des sokratischen Geistes

1) Man erinnere sich an die Zeit und den Anlass der Abfassung der Memorabilien, Cobet, N. L. 661 ff. Dindorf praef. in Xen. Mem. XXIII ff. Sauppe praef.

nicht erfasst, als dass Platon sie ganz und gar erdichtet habe. Die aristotelischen Zeugnisse, welche mit der xenophontischen Darstellung sich schlechterdings nicht vereinigen lassen, — Krohn, Sokrates und Xenophon S. 165, fühlt selbst den Widerspruch, seine versuchte Auflösung überzeugt nicht — ist Hardy genöthigt, als „nur halbwegs richtig" zu verwerfen. Was Ar. als die grosse Einseitigkeit der sokratischen Ethik rügt und was wir namentlich aus mehreren platonischen Dialogen ganz wohl verstehen können: dass alle Tugenden in Begriff und Erkenntniss bestehen, φρονήσεις (Arten der Besinnung) seien, und dass aus der rechten Erkenntniss (die, weil nur durch Selbstbesinnung möglich, nothwendig zur Gesinnung wird, so selbst Xen. III 9, 4. 5. 6.) das rechte Handeln von selber folge, wird einfach mit Berufung auf Xenophon abgelehnt, während man zugleich zugesteht, dass das Urtheil des Aristoteles noch nicht etwa durch das „störende Medium des Σωκρατικὸς λόγος" getrübt war (88 f.). Mir scheinen die wesentlichsten Gründen, welche einst Dissen, Schleiermacher, Brandis bestimmt haben, die Grundlinien der Sokratik aus der platonischen Apologie und aus Aristoteles, nicht aus Xenophon herzuleiten, noch heute volles Gewicht zu haben; auch mit Zellers Ausgleichsversuch habe ich mich bisher nicht befreunden können. Es darf wohl erinnert werden, dass auch Böckh die Unvereinbarkeit der platonischen und xenophontischen Darstellung scharf betont hat (Kl. Schr. VII 587); seine nur zu kurze Charakteristik des Sokrates (Encycl. 566, vgl. Philos. Monatsh. I 298, 304) beweist, dass er im Wesentlichen auf Schleiermachers und Brandis Seite stand; er war zu sehr Philosoph, als dass er in dem klaren Empirismus des xenophontischen Sokrates die antike Vorstufe des Kriticismus hätte sehen können (vgl. auch Enc. 662 und Kl. Schr. VII 16).

Das Resultat der Untersuchung Hardy's über den sokratischen Begriff der Physis lässt sich voraussehen; es besteht darin, dass Sokrates als Pädagog — nicht viel anders als die besonneneren unter den Sophisten — auf die Naturanlage zwar Gewicht legte, ein weit grösseres aber auf ἄσκησις, μελέτη, μάθησις, ἐπιμέλεια, kurz gesagt in der Einsicht, dass „Uebung den Meister macht" (H. 83). Vergebens fragt man,

wie doch Sokrates im Protagoras des Platon dazu komme, den beredten Vertheidiger einer ganz analogen, wenngleich radicaleren Beantwortung des ethischen Problems, den Vater der Sophisten, mit unbequemen Zweifeln zu behelligen, ob wohl Tugend überhaupt lehrbar, ob es wohl *ἀνθρωπίνη ἐπιμέλεια* sei, *ἢ ἀγαθοὶ οἱ ἀγαθοὶ γίγνονται*. Auch an dem durchaus empirischen Charakter der zur Tugend erforderlichen Kenntniss nach xenophontischer Darstellung — während Aristoteles durchaus, wie Platon, ein Wissen auf begrifflicher Grundlage (*ἐπιστήμη, λόγος*) im Auge hat — nimmt der Verf. gar keinen Anstoss. Und so bleibt es bei der Trivialität, dass, wenn Einer tüchtig werden soll, tüchtige Erziehung der tüchtigen Anlage zu Hülfe kommen muss; als ob nie ein Sokrates gelebt habe, der die Frage aufwarf: was ist „tüchtig"? — Kein Wunder, dass auch Xenophon über diese „sokratische" Pädagogik keinen Schritt hinauskommt; er ist ja eben nur — der getreue Nachfolger des Sokrates.

Die Behandlung des platonischen Begriffs der Physis (103—174) geht, wie wir erwarten können, von den nach Krohns Voraussetzung ältesten, dem sokratischen Standpunkt nächststehenden Bestandtheilen der Republick (Buch I—V ohne den Schluss, VIII und IX) aus. Diese enthalten den Entwurf einer „psychologischen Begründung der Ethik und Politik auf Thatsachen der Seelen- und Lebenserfahrung" (H. 115). Im Gegensatz zu „Dichtung, Sophistik und Popularphilosophie", welche Tugend und Recht nur um der Folgen willen zu empfehlen wussten, geht Platon vielmehr darauf aus, „Tugend als solche" zu begreifen, d. h. in den Kräften der Seele ihre eigentliche und wahre Abkunft zu entdecken, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit als Function psychischer Kräfte zu verstehen, die psychologische Constitution des Ethos im Menschen und in der Gesellschaft zu ergründen. Die Methode ist genetisch und zugleich, sofern sie auf einen Parallelismus der Individual- und Social-Ethik ausgeht, comparativ; sie ist empirisch, genauer genetisch und zwar psychogenetisch. Der ursprüngliche Factor im Menschen, aus dem das Sittliche psychologisch erklärt wird, heisst schlechtweg die Physis des Menschen; das entscheidende

Moment der Auflösung des Problems liegt in der Erkenntniss der Differenzirung der Naturen hinsichtlich der Qualität und Quantität ihrer Leistungen (118 f.). Die Gesetze der Physis sind somit die Gesetze des Sittlichen, die Seele trägt die Norm des sittlichen Thuns in ihrer eigenen Constitution; Erziehung thut nicht mehr, als sie im Bewusstsein des Menschen zur Herrschaft bringen. Das Normalverhältniss unter den Theilen der Seele ist das *δίκαιον*. Normal, *κατὰ φύσιν*, ist dasjenige psychische Kräfteverhältniss, worin eine jede Kraft „das Ihre" leistet (*οἰκειοπραγία, τὸ αὑτοῦ πράττειν*), abnorm jede Abweichung vom richtigen Verhältniss (120 f.). Das rein ätiologische und das teleologische Moment in dieser Ableitung des Ethos aus der Physis — auch das Abnorme hat eine natürliche Entstehung, *φύεται* — ist im Einzelnen, wie der Verf. zugesteht (122[1]) oft schwer auseinanderzuhalten; dass aber Beides darin enthalten ist und dass das Teleologische überwiegt, ist gewiss; instructiv ist es namentlich, die S. 123 zusammengetragenen Stellen und des Verf. Bemerkungen dazu in dieser Hinsicht zu prüfen; fast aristotelisch klingt die völlige Gleichsetzung der „Art" einer *φύσις* mit der inneren Tendenz, Rep. 454[b]: *τί εἶδος τὸ τῆς ἑτέρας τε καὶ τῆς αὐτῆς φύσεως καὶ πρὸς τί τεῖνον.* — „Mit grösserer Entschiedenheit, als es im 5. Buche der Politeia geschehen, ist kaum je wieder, selbst das Ende des vorigen Jahrhunderts nicht ausgenommen, für die Natur plädirt worden", sagt der Verf.; das unablässige Hervorkehren der *φύσις* (c. 4—6 25 mal) ist „ein Wahrzeichen des Platonismus auf dieser Stufe seiner Entwicklung" (125). Hernach fällt die *φύσις* des Menschen mit allem Werden der Verachtung anheim; das darin mitenthaltene normative Moment wird zur Transscendenz erhoben, aus dem Diesseits der menschlichen Thätigkeit in das Jenseits des Ideenreichs versetzt, das psychische Apriori in einen unser sittliches Thun überragenden Typus des Sittlichen umgeschaffen. Aber die transscendenten ethischen Ideen und das immanente Ethos der ursprünglichen *φύσις* berühren sich in dem Momente der Norm, das sie beide enthalten (126 f.).

Dies die wichtigsten Feststellungen, sie beruhen wesentlich auf A. Krohns in diesem Punkte gründlichen Unter-

suchungen und ich habe dagegen, soweit sie das Thatsächliche betreffen, nichts Wesentliches einzuwenden; nur dass Platon in den Gesetzen der sittlichen Natur des Menschen zugleich die Gesetze der Geschichte (das Apriori aller Geschichte, S. 135) habe entdecken wollen, dass somit die Physis bei ihm eine welthistorische Bedeutung gewinne (132 f.), scheint mir zu viel gesagt; man mag wohl einen Keim von Geschichts-Philosophie in Platons Staat finden, aber das Problem selbst ist nirgend deutlich erkannt. Weit weniger aber können wir dem Verf. beistimmen in der sachlichen Auffassung des Verhältnisses einer psychologischen Ableitung des „Ethos im Menschen" aus seiner Physis zu demjenigen Problem, welches die „Idee des Guten" aufzulösen bestimmt ist; doch würde sich das hier in der Kürze nicht erledigen lassen.

Gegen die im Ganzen richtig gekennzeichnete Bedeutung der Physis in der psychologischen Begründung des Ethischen — welche durchaus der aetiologischen bez. teleologischen Hauptbedeutung sich unterordnet und bei Allem, was im Besonderen geneuert sein mag, über die sonstige psychologische Verwendung des Ausdrucks nicht principiell hinausgeht — tritt in der Darstellung des Verfs. überhaupt vollständig zurück die andere, auf das ganz eigenthümliche Problem der Realität des Sittlichen wie der Erkenntniss bezügliche, wonach die φύσις ganz der οὐσία und ἀλήθεια entspricht und das genaue Correlat der Idee ist. Umgangen werden konnte dieser Sinn der φύσις ja unmöglich (s. H. S. 139 ff. 141[3], 151 f.; der pythagoreische Gesetzesbegriff wird berührt 163); auch wird einmal (151) Lotze's Deutung der Realität der Ideen auf einen „Geltungswerth" in Erinnerung gebracht. Allein der radicale Unterschied dieser Bedeutung von jeder psychologisch-genetischen (einerlei ob aetiologischen oder teleologischen), die Beziehung beider auf ganz verschiedene Probleme, andererseits die Zusammengehörigkeit beider Bedeutungen, die Einheit des letzten, für beide Gebiete philosophischer Fragestellung geltenden Gesichtspunktes ist damit nicht ausgesprochen, dass in beiden das Moment der „Norm" enthalten sei, hier immanent, dort transscendent. Und so ist

auch die historische Ableitung dieser wichtigsten, übergreifenden Bedeutung: der Bedeutung des Gesetzes ganz unterblieben. Freilich, nachdem der kritische Sinn des sokratischen Erkenntnissbegriffs, an den selbst Xen. III. 9, 6 die Erinnerung bewahrt hat, verkannt und Sokrates zum ethischen Praktiker nach etwas verbesserter Sophistenart gemacht war, konnte die wahre Stellung Platons zu Sokrates und die Verknüpfung der wissenschaftlichsten Motive des eleatischen, des pythagoreischen Denkens mit dem von Sokrates der Philosophie gegebenen neuen Impuls nicht erkannt werden. Ueberhaupt ist die Behandlung der sämmtlichen übrigen Dialoge Platons im Vergleich zu der der Republik ungründlich zu nennen; es fehlt jede genetische Herleitung der platonischen [1]) Gedanken; es ist nicht mehr als ein „Streifzug" (H. 169), welcher zeigen soll, dass die Rechte der Physis, welche der „Staat" in den ältesten Bestandtheilen hochhält, in den jüngeren verneint, auch in keiner der übrigen Schriften etwa rehabilitirt werden. Verhältnissmässig sorgsam sind die Gesetze und der Politikos berücksichtigt. Die in Leg. 804 b sich aussprechende schnöde Verachtung der Menschennatur versucht der Verf. dem Platon zu erhalten, obwohl er sie nur als Ausdruck einer vorübergehenden trüben Stimmung verstehen will; er muss übrigens einräumen, dass auch wohl Bruns Recht haben könnte, der die Stelle dem Platon abspricht (170 [1]).

Es bleibt noch die Darstellung der Rolle des Naturbegriffs bei Aristoteles (175—217) zu prüfen. Der Verf. folgt auch hier der sachwidrigen Anordnung, dass er die psychologische Bedeutung der φύσις vor der kosmischen behandelt; und doch steht bei Aristoteles nicht so wie bei Sokrates und Platon der Mensch im Vordergrund des Interesses. Die Naturanlage ist als solche sittlich werthlos; denn der sittliche Werth beruht auf Freiheit, mithin auf Vernunft, die Natur als solche aber ist vernunftlos, unfrei; das sind Hauptsätze der aristotelischen Ethik. Sie verachtet

1) Denn dass sie am Ende gar nicht platonisch seien, wie aus den Krohn'schen Voraussetzungen doch für die der meisten Dialoge folgen würde, scheint Hardy nicht behaupten zu wollen; er beobachtet über diesen Punkt ein vorsichtiges Stillschweigen.

indess die Natur nicht bis soweit, dass sie eine Naturanlage zum Sittlichen überhaupt nicht anerkennte; auch weiss Aristoteles (H. 181 [1], vergl. Demokrit 68 [8], Platon 127 [9]), dass die Sitte zur anderen Natur wird. Die psychologische Erkenntniss der individuellen und Artunterschiede der Naturanlage (183 ff.) bildet das Fundament der angewandten Ethik, und zwar wird hier die „Natur" nur ausdrücklicher und consequenter als bei Platon teleologisch verstanden: Natur ist Zweck (H. 186 [1], 188 [1], 195); die Naturbestimmung des Menschen zum staatlichen Leben ist das Fundament des „Naturstaats". Zwischen der bloss aetiologischen Bedeutung (des psychologisch Ursprünglichen schlechtweg) und der teleologischen (der ursprünglichen Anlage oder Bestimmung), endlich der ethischen (des Natürlichen im Gegensatz zum Sittlichen) lässt sich eine scharfe Grenze nicht immer ziehen (190); auch das φυσικόν, welches im Allgemeinen den Naturtrieb bedeutet (190 ff.), kann ebensowohl teleologisch als rein aetiologisch verstanden werden; unter dem Naturrecht (φυσικὸν δίκαιον) im Gegensatz zum positiven ist eine Zweckbestimmung verstanden, welche an sich besteht, auch wo ihr thatsächlich nicht entsprochen wird (193). Das Schwanken wiederholt sich in der Anwendung des Terminus auf die eigentlich so benannte „Natur". Die Natur eines Dings kann sowohl den Stoff als die Form und den Zweck meinen; überwiegend denkt Aristoteles an das Letztere: die Form, die mit dem Zweck zusammenfällt; so erhalten wir wieder das vorige Ergebniss: Natur ist Zweck (198). Wie darin anthropomorphistische Vorstellungen hineinspielen, wie bei allem Bemühen, die bewusste Absicht aus dem Begriff der immanenten Naturzweckmässigkeit auszuschliessen, die Personification überwiegt und die Gesichtspunkte menschlicher Zweckthätigkeit auf die Natur übertragen werden, ist S. 198—204 gut entwickelt. Neben der Natur des Einzeldings macht dann auch der Gedanke der Natureinheit sich geltend; daraus entsteht das Problem, wie die Natur als einheitlicher Grund alles Weltgeschehens zum transscendenten Weltgrunde, dem πρῶτον κινοῦν sich verhalten soll. „Gott und die Natur" erscheinen combinirt in dem berühmten Satze: ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν

μάτην ποιοῦσιν. Doch „die Annahme einer vollkommenen Gleichstellung der beiden Principien würde eines von ihnen entbehrlich machen, ihre Unterscheidung bedingt nothwendig einen Zusammenhang" (210). Die klarste Antwort auf die Frage, die man bei Aristoteles findet, ist wohl, dass Gott den Endzweck in der unerreichbaren Vollendung, Natur das nie vollendete Streben zu Gott bedeutet: *ἔστι γὰρ διττὸν τὸ οὗ ἕνεκα, ὧν τὸ μὲν ἔστι, τὸ δ' οὐκ ἔστι, κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, κινούμενον δὲ τἆλλα κινεῖ.*

Im Zweck laufen alle Bedeutungen des Naturbegriffs bei Aristoteles zusammen, ja man muss sagen, alle übrigen philosophisch werthvollen Bedeutungen sind bei ihm in dieser einzigen, die sein ganzes Denken beherrscht, untergegangen. Die nacharistotelische Philosophie hat zu dem bis dahin erreichten Bestande der Erkenntniss kaum etwas Wesentliches hinzugethan, doch wird die Untersuchung ihres Verhaltens zum Begriff der Physis gewiss noch manches geschichtlich Werthvolle zu Tage bringen. Die Fortführung der Untersuchung bis in die Philosophie und Wissenschaft der Neuzeit, wo der Naturbegriff eine neue, ungeahnte Bedeutung entfaltet, wäre dringend zu wünschen; die genaue Kenntniss der Entwicklung des Begriffs im Alterthum gäbe dazu eine vortreffliche Grundlage, denn noch immer wird die Abhängigkeit der modernen von der antiken Philosophie in fast allen Grundbegriffen, die mit dem principiellen Gegensatz gegen viele ihrer Anschauungen, insbesondere die aristotelischen sehr wohl besteht, eher unterschätzt als überschätzt. Doch auch abgesehen von diesen entfernteren Zielen kann man für das von Hardy Geleistete dankbar sein. Konnte ich weder, was die Methode noch was manche Einzelfrage, insonderheit die Auffassung des Sokrates und Platon betrifft, mit dem Verf. übereinstimmen, so ist doch die Aufgabenstellung zu loben, und das reichlich gelieferte, im ganzen umsichtig geordnete Material behält seinen Werth. Eine Uebersicht am Schluss gibt auch die im Texte des Buches übergangenen Stellen, wo *φύσις* als Terminus sich findet. Ob absolute Vollständigkeit beabsichtigt war, weiss ich nicht; zufällig bemerkte ich, dass z. B. die (jedenfalls beachtenswerthe)

Stelle Pl. Tim. 52b (*περὶ τὴν ἄϋπνον καὶ ἀληθῶς φύσιν ὑπάρχουσαν*) in dem Verzeichniss fehlt. Die Darstellung ist gewandt und lesbar genug; bei manchen Stilblüthen zwar, welche den auch in dieser Hinsicht bedenklichen Einfluss A. Krohn's verrathen, vermisst man, um mit dem Verf. (S. 13) zu reden, die „hülfebietende Belehrung".

Marburg. Paul Natorp.

Les maladies de la volonté par *Th. Ribot.* Paris 1883. (180 S.) 12°.

Der als Schriftsteller wie als Leiter der Revue philosophique wohlbekannte Autor hat sich nicht nur das Verdienst erworben, in zusammenfassenden Darstellungen der englischen und der deutschen Psychologie über die heutigen Bestrebungen dieser Wissenschaft Licht zu verbreiten, sondern er selbst nimmt auch an diesen Bestrebungen in schaffender Weise Antheil, wie dies seine Untersuchungen über die Erblichkeit, über das Gedächtniss und seine Störungen und ebenso das vorliegende Werkchen rühmlich bekunden. — Auf dem Boden der Spencer'schen Entwicklungsphilosophie stehend, welche alles Geschehen von den beiden entgegengesetzten Processen der Entwicklung (Evolution) und Auflösung (Dissolution) beherrscht sein lässt, betrachtet Ribot hier wie in der Schrift über das Gedächtniss seinen Gegenstand nicht wie sonst üblich unter dem Gesichtspunkt der Evolution, sondern unter demjenigen der Dissolution, um aus dem Studium der Anomalien Schlüsse auf den normalen Zustand zu gewinnen.

Die erste Frage des Lesers ist natürlich: was versteht der Verf. unter dem „Willen", dessen Krankheiten erforscht werden sollen? Wir entnehmen die Antwort verschiedenen Stellen des Buches. Der Wille (volonté) ist kein Vermögen (faculté), keine Wesenheit (entité); was man Wille nennt, löst sich auf in die einzelnen „Wollungen" (volitions), deren jede nur ein Moment, eine vorübergehende Form der Thätigkeit ist (p. 175. 2). Thatsächlich existirt also nur die einzelne Willensäusserung (volition), d. h. eine Wahl, welcher Hand-

lungen folgen: wollen ist wählen um zu handeln (p. 147. 111). Aber dieses Wollen ist abhängig von gewissen unerlässlichen Bedingungen, welche in ihrer Gesammtheit Wille genannt werden können (147). Welches sind diese Bedingungen? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir uns vergegenwärtigen, dass das Wollen die höchste Stufe einer fortschreitenden Entwicklung ist, welche mit der einfachen Reflexbewegung beginnt (148). Damit ein Wollen möglich sei, genügt es nicht, dass die fundamentalen Verbindungen zwischen jedem einfachen Bewusstseinszustande und der ihm entsprechenden Bewegung bestehen (4), es genügt nicht, dass die Rückwirkungen des Organismus auf äussere Eindrücke allgemeinen gleichbleibenden Bedingungen angepasst sind (25), sondern es müssen auch mittelbare organische Verbindungen zwischen den zusammengesetzten Vorstellungen oder genauer gesprochen den mit diesen korrespondirenden physiologischen Vorgängen und den zusammengesetzten Bewegungen bestehen (8. 9), indem, wie es das Wesen der Intelligenz fordert, die inneren Relationen den äusseren angepasst sind, so dass mit dem Zusammenhang der Bewusstseinszustände auch der Zusammenhang der Bewegungen gegeben ist (26), und dieses Ganze von Beziehungen muss endlich derart abgestuft sein, dass es sich nicht bloss überhaupt als eine Coordination gleichartiger Elemente (Reflexe mit Reflexen, Begehrungen mit Begehrungen etc.), sondern als eine Ordnung mit Unterordnung, als eine „hierarchische Coordination" darstellt (149). Diese nach ihrer Zusammengesetztheit und Festigkeit veränderliche Coordination, welche die Voraussetzung und Bedingung jedes Wollens bildet, nennen wir Wille (163). Was nun den Schlussstein dieses Stufenbaues, das höchste verknüpfende Prinzip dieser Ordnung anbelangt, so müssen wir uns hüten, dasselbe nun doch in einem Seelenvermögen oder in einem substantiellen Ich (32) zu suchen. Physiologisch ist diese Einheit — in allerdings nicht genau bekannter Weise — begründet durch die Struktur des menschlichen Gehirns (165 ff.); psychologisch aber wird sie im besten Falle hergestellt durch eine mächtige fortdauernde Leidenschaft, welche dem Charakter sein individuelles Gepräge verleiht und dem Wollen seine Zwecke vorschreibt (169).

Von dieser vollkommenen Coordination führen zahlreiche Uebergangsstufen herunter bis zu jenen Zuständen mangelhafter oder gänzlich fehlender Coordination, welche sich als Krankheiten des Willens darstellen (169 ff). Hiermit sind schon die zwei Hauptklassen angedeutet, in welche Ribot jene Anomalien scheidet: die Schwächungen (affaiblissements) und die Vernichtung (anéantissement) des Willens.

Manchem Leser wird sich hier die Frage aufdrängen, ob es nicht auch eine krankhafte Willenssteigerung gebe, welche den Gegensatz zur Willensschwäche bilde. Wir würden dann statt Ribot's Zweitheilung drei Hauptklassen erhalten: 1) zu starkes Wollen, 2) zu schwaches Wollen, 3) Abwesenheit des Wollens. In der That wird in den Lehrbüchern der Psychiatrie der Abulie eine Hyperbulie gegenübergestellt [1]). Die angeführten Fälle krankhafter Willenssteigerung scheinen sich jedoch theils den unwillkürlichen Triebhandlungen [2]) („excès d'impulsion"), theils dem hysterischen Irresein [3]) („règne des caprices") unterordnen zu lassen. Diese beiden Gruppen rechnet aber Ribot zu den „affaiblissements." Wo man sonst ein überstarkes Wollen zu finden meint, da ist genau genommen nur die Richtung des Wollens eine verkehrte. Wenn Griesinger [4]) von dem Streben des Wahnsinnigen sagt: es wird „von klar bewussten Vorstellungen und Urtheilen geleitet, verliert dadurch das Triebartige und wird zum wirklichen kranken Wollen," so darf man entgegnen: ist das Wollen wirklich ein vollkommen klares, zielbebewusstes „coordinirtes," so ist es als solches nicht krank, sondern krank ist nur das Fühlen, Vorstellen, Urtheilen, dem es gehorcht. Die nämliche Kraft des Wollens kann sich, je nach der Natur des herrschenden Fühlens und Denkens, als Aufregung des Wahnsinns, als verbrecherische Gewaltsamkeit oder als sittliche

---

1) Vgl. Griesinger, Die Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten, 2. Aufl. 1861, § 46 S. 75 f. und Schüle, Handbuch der Geisteskrankheiten, 1878, S. 55 f.

2) Vgl. Griesinger, a. a. O. 547 und Schüle, a. a. O. S. 400 ff.

3) Vgl. Schüle, a. a. O. S. 415 ff.

4) a. a. O. S. 309.

Heldengrösse äussern [1]); ein zu starkes (pathologisch gesteigertes) Wollen (im engeren Sinne) kann es aber ebenso wenig geben wie ein zu treues Gedächniss oder einen zu scharfen Verstand.

Für die Eintheilung der Affaiblissements kommt der doppelte Mechanismus des Willens in Betracht. Dieser äussert sich nämlich einerseits als Antrieb (impulsion), anderseits als Hemmung (arrêt). Der impulsive Mechanismus ermöglicht die Umsetzungen der Strebungen, Empfindungen und Vorstellungen in Bewegungen; der inhibitive Mechanismus verhindert Bewegungen, welche ohne sein Eingreifen entstehen würden, indem er den Bewegungsreizen Zustände von depressivem Charakter entgegensetzt (p. 3, 13 ff.).

Mangel der Impulsion ist das Merkmal der ersten Krankheitsgruppe: Affaiblissements de la volonté par défaut d'impulsion. Diesen stellt Ribot die affaiblissements par excès d'impulsion gegenüber. Wir würden für diese zweite Gruppe die Bezeichnung: Affaiblissements par défaut d'arrêt vorziehen. Es handelt sich nämlich hier um jene Fälle, wo unter dem Drucke dunkler Triebe bei innerem Widerstreben Handlungen vollzogen werden, zu deren Unterdrückung es den vernünftigen Motiven an Kraft gebricht [2]). Wenn man hier von einem Uebermaass der Impulsion spricht, so bezeichnet der Ausdruck Impulsion die niederen Triebkräfte, welche im normalen Zustande dem vernünftigen Willen untergeordnet sind. Dagegen waren in der Benennung der ersten Gruppe „Mangel an Impulsion" unter letzterem Worte die höheren oder vernünftigen Willensbestimmungen verstanden. Dieser Doppelsinn wird vermieden durch die Bezeichnungen: Mangel des Antriebs (impulsion) und Mangel der Hemmung (arrêt). Wir müssen im Folgenden natürlich auf Wiedergabe der casuistischen Einzelheiten verzichten und dürfen nur kurz die Erklärungsversuche des Verfassers erwähnen.

Eine Unterart der ersten Gruppe ist die Willenlosigkeit (Abulie). Das Muskelsystem, der automatische Bewegungs-

1) Vgl. die treffende Charakteristik der „Ueberkraftmenschen" in Krauss, Dr. A., die Psychologie des Verbrechens, Tübingen 1884, S. 227 ff.

2) Spitta's „impulsive Handlungen" vgl. Phil Monatshefte 1882, S. 41 ff.

apparat sind intact, die Verstandesthätigkeit zeigt keine Abnahme, Zweck und Mittel werden deutlich erkannt; aber der Uebergang zur Handlung ist unmöglich, der Mensch scheint des Vermögens individueller Rückwirkung beraubt und in ein bloss erkennendes Wesen verwandelt zu sein (49 f.). Eine Schwächung der motorischen Centren ist nicht anzunehmen; es mangelt nur der Anstoss, den sie erhalten sollten. Die Empfindungen sind zu schwach um einen Einfluss auf den Willen auszuüben, das Wollen bleibt wirkungslos, weil die Begleitung der den Gefühlen entsprechenden Nervenprocesse fehlt, welche die Wirkungsfähigkeit des Wollens bedingen (53). Beiläufig sei hervorgehoben, dass Ribot hier (p. 49) — anscheinend in Uebereinstimmung mit den angeführten Thatsachen — Willensanomalien im strengsten Sinne konstatirt. Er schliesst sich also der von Jessen, Griesinger, Ideler u. A. so lebhaft angefochtenen Meinung Pinel's an, dass es Störungen der facultés affectives bei völliger Integrität der facultés de l'entendement geben könne [1]). Sehr richtig bemerkt Ribot, dass jeder in Stunden der Erschlaffung, wenn äussere und innere Eindrücke, Empfindungen und Vorstellungen uns kalt und ungerührt lassen, einen Vorschmack der Abulie erlebt habe.

Bei einer anderen Unterart dieser Gruppe ist der Impuls zum Handeln zwar vorhanden, wird aber durch einen entgegengesetzten Gemüthszustand, eine grundlose Angst zurückgedrängt; die Willensschwäche ist also bedingt durch einen Antagonismus. Die hier berührten Fälle von „Platzangst" führt der Verf. nach Cordes auf eine Paresis derjenigen centralen Gehirntheile zurück, von welchen die Ortsbewegungen und Muskelgefühle abhängen.

Die ebenfalls unter den „affaiblissements par dèfaut d'impulsion" angeführten Fälle von „Grübelsucht" können streng genommen nicht wohl zu den Krankheiten des Willens gerechnet werden. Das unablässige selbstquälerische Sinnen bald über kindische Fragen und Muthmassungen, bald über unlösbare Probleme ist in erster Linie als eine Verstandesstörung und

---

1) Vgl. Spitta, die Willensbestimmungen S. 110 u. Schüle a. a. O. S. 397 ff.

die damit bisweilen [1]) verbundene Zaghaftigkeit im Handeln nur als eine Folgeerscheinung zu betrachten, wie dies Ribot eigentlich selbst einräumt (60 f.). Insofern aber die Grübelsucht durch Willensschwäche bedingt sein sollte, handelt es sich nicht sowohl um mangelnde Impulsion als um mangelnde Hemmung, um das Unvermögen, die thörichten quälenden Gedanken zu verscheuchen. Diese Zustände nähern sich mithin mehr denen der zweiten Gruppe als der Abulie und bilden ein Seitenstück zu der krankhaften Schwächung der willkürlichen Aufmerksamkeit (p. 108 ff.).

Sowohl die Hemmung der unwillkürlichen Instinkt- und Affectbewegungen als auch der Versuch, die Trägheit, Mattigkeit oder Zaghaftigkeit zu überwinden, ist begleitet von einem Gefühl der Anstrengung. Diese Willensanstrengung hält Ribot im Gegensatz zu dem amerikanischen Physiologen W. James [2]), dessen Ansicht er sich im übrigen anschliesst, für nicht wesentlich verschieden von der Muskelanstrengung. Den Unterschied beider sieht er nur darin, dass die physiologischen Bedingungen der Muskelanstrengung bekannt, diejenigen der Willensanstrengung unbekannt sind. Wenn die niederen, d. h. einer kleinen Zahl äusserer Bedingungen angepassten Triebe, welche von Natur die stärkeren sind, durch die höheren Triebe von vielfältiger Anpassung überwunden werden, so kann dies nur durch die Beihülfe der theils bekannten theils unbekannten Ursachen geschehen, welche wir unter dem Namen der individuelle Charakter zusammenfassen. Die Wirksamkeit dieser Ursachen setzt aber eine Arbeit in den Nervencentren, einen Verbrauch und Ersatz aufgespeicherter Nervenkraft voraus, und R. nimmt an, dass durch diese physiologischen Vorgänge das Gefühl der Anstrengung verursacht wird (65—70).

Unter der Bezeichnung „Uebermass der Impulsion" (wir haben dafür oben „Hemmungsmangel" vorgeschlagen) führt R. die Fälle an, wo die vernünftigen d. h. die über die momentane Befriedigung hinausgehenden, einer grösseren An-

1) Nicht immer! vgl. Griesinger, Archiv f. Psychiatrie I. (1869) S. 628 f.
2) The feeling of effort. Boston 1880.

zahl von Umständen angepassten Triebe ihre Macht über die niederen d. h. nur wenigen gegenwärtigen Bedingungen angepassten Triebe verloren haben. Am interessantesten gestaltet sich der Thatbestand, wenn das Individuum bei vollem Bewusstsein ist, aber nach kürzerem oder längerem Kampfe der Wille unterliegt oder sich nur durch fremden Beistand rettet. Der Kranke weiss, dass er nicht mehr Herr über sich selbst ist, dass er durch eine übermächtige Gewalt angetrieben wird, Handlungen zu begehen, die er verabscheut z. B. zu stehlen, einen Brand zu stiften, sich selbst oder geliebte Angehörige zu ermorden. Dabei hat er aber doch oft noch so viel Selbstbeherrschung, sich, ehe es zu spät ist, in eine Lage zu versetzen oder versetzen zu lassen, welche ihm die Ausführung jener Handlungen unmöglich macht. Diese Erscheinungen erklären sich nach R. aus der allgemeinen Thatsache, dass jeder Bewusstseinszustand an sich die Tendenz hat, sich in eine Handlung umzusetzen. Gerade durch das Grauen vor einer Handlung kann die Vorstellung derselben so lebhaft werden, dass sie die entsprechende Bewegung unmittelbar auslöst. In letzter Linie sucht R. auch für diese Anomalie eine physiologische Erklärung, wobei er an die Forschungen anknüpft, welche es wahrscheinlich machen, dass die Stirnlappen des Grosshirns die Hemmungscentren für die Willenshandlungen enthalten.

In psychologischer Beziehung macht R. noch besonders auf die merkwürdige Antilogie aufmerksam, welche diese Zustände darbieten. Der Wille, sagt er, scheint aus den Fugen gegangen zu sein, an die Stelle des Consensus der Triebe tritt der Kampf zweier fast gleich starker Parteien, so dass man schwerlich anzugeben vermöchte, welches hier das wahre „Ich" sei, das handelnde oder das widerstrebende (85).

Obgleich nun, wie der Verf. selbst mit Recht betont, die Fragen, welche die Einheit des Ich betreffen, nicht so beiläufig abzuhandeln sind, so können wir doch diesen Punkt nicht mit Stillschweigen übergehen. Man sollte, meinen wir, auf die eigene Bewusstseinsaussage der Kranken achten. Diese drücken sich nicht etwa so aus: ich will dies thun, obgleich etwas in mir mich daran zu hindern sucht; sondern sie er-

klären: ich kann dem Drange es zu thun nicht länger wiederstehen, der Gedanke daran verfolgt mich, es lässt mir keine Ruhe u. s. w. Sie identificiren also sich selbst mit dem widerstrebenden Faktor, während jener dunkle Trieb ihnen als etwas Aufgedrungenes, etwas relativ Fremdes erscheint. Und wie könnte es anders sein? Das Widerstreben steht in erkennbarem Zusammenhange mit dem ganzen bisherigen Leben des Individuums, mit den Grundsätzen, die es sich gebildet, den Zwecken die es sich gesetzt. Jener Drang dagegen erscheint isolirt, seine Quelle ist verborgen, seine Richtung unbegreiflich, mit dem ganzen übrigen Bewusstseinsinhalte logisch unvereinbar. Aber etwas schlechthin Fremdes ist dieser Drang natürlich doch nicht; denn er tritt ja mit dem Widerstreben in ein und demselben Bewusstsein auf. Der Zwiespalt zwischen jenem Drange und dem ganzen übrigen Inhalt des Bewusstseins würde für das Individuum nicht vorhanden sein, wenn nicht dieser Drang eben dem nämlichen Bewusstsein angehörte. Nur weil Drang und Widerstreben Zustände eines Wesens sind, kann dieses Wesen beide Zustände unterscheiden und in einem dritten Zustande sich des Gegensatzes bewusst werden. Es ist also dieser Zwiespalt so wenig ein Beweis gegen die Einheit des Ich, dass vielmehr diese Einheit seine unentbehrliche Voraussetzung ist [1]).

Wir fahren in unserem Referat fort. Die Schwächungen der willkürlichen Aufmerksamkeit stimmen ihrem Wesen nach mit den zuletzt genannten Anomalien überein: es fehlt an der Leitung und Coordination; wie dort die automatischen Reflexhandlungen, so herrschen hier die Associationen vor. Die willkürliche Aufmerksamkeit ist ein Kunsterzeugniss, dessen Grundlage und Rohstoff die unwillkürliche Aufmerksamkeit ist. Beide werden hervorgerufen durch irgend einen Gefühlszustand wie Furcht, Neugier, aber in einem Falle ist das Gefühl an sich mächtig genug, die Aufmerksamkeit zu erhalten, im anderen Falle muss es unterstützt werden durch den Hemmungsmechanismus, welcher der allseitigen Ausstrahlung der Nervenkraft wehrt und dadurch ihre Concentration

[1]) Vgl. Lotze, Mikrokosmus 3 Aufl. Bd I. S. 173 ff.

zu Gunsten der gewollten Vorstellungsverbindungen bewirkt (108 ff). Woher der Hemmungsmechanismus die Kraft zu dieser Leistung nimmt, hat der Verf. nicht recht deutlich zu machen gewusst.

Die bisher erwähnten Willensanomalien fallen unter zwei Formeln: a) der innere Antrieb zum Handeln fehlt (Abulie); b) der Antrieb ist zu plötzlich oder heftig, um eine Wahl zuzulassen. Hieran schliesst sich ein dritter Typus: die Unfähigkeit des Willens sich zu constituiren, die Herrschaft der Laune, wie sie besonders im hysterischen Charakter hervortritt. Es handelt sich jetzt nicht mehr um irgend eine dauernde Zwangsvorstellung und damit verbundenen Antrieb zu einer bestimmten Handlung, sondern um einen chronischen Zustand, in welchem das Individuum als Spielball unaufhörlich wechselnder Gefühle und Triebreize erscheint. Diese constitutionelle Willensschwäche kommt daher, dass den regulativen Begriffen wie Nützlichkeit, Schicklichkeit, Pflicht die Gefühlsresonanz mangelt, auf der allein ihr Wirkungsvermögen beruht. Jene abstrakten Begriffe werden von dem Individuum zwar verstanden, aber nicht ins Gefühl aufgenommen, sie bleiben ihm etwas Fremdes, üben keinen Einfluss auf sein Handeln, so dass dies nur durch die momentanen reflexartig wirkenden Reize der Affecte und Leidenschaften bestimmt wird. Der fortgesetzte Wechsel dieser Gefühlszustände aber muss in functionellen Leiden: Anästhesie, Hyperästhesie, Störungen der organischen vasomotorischen, secretorischen Functionen etc. gesucht werden (117 ff).

Unter der Bezeichnung „Vernichtung des Willens" fasst Ribot die Erscheinungen der Ekstase, des Somnambulismus und des Hypnotismus zusammen. Auch hier kann man sich fragen, ob es gerechtfertigt sei, diese Erscheinungen zu den Willensanomalien zu rechnen. Die Störung geht ja allem Anschein nach regelmässig von der Vorstellungssphäre aus, indem eine „abnorm einseitige Bewusstseinsconcentration" [1]) auf eine bestimmte Empfindung, ein Phantasiebild,

1) Vergl. Schneider, G. H. Der menschliche Wille. Berlin 1882. S. 343. 349.

eine Vorstellungsreihe stattfindet und wenn zeitweise die Willensthätigkeit im Sinne des zweckbewussten Wählens aufgehoben ist, so gilt das Nämliche auch von anderen psychischen Functionen, von der Erinnerung, der Ueberlegung, der sinnlichen Wahrnehmung. Ribot's Erklärung der Ekstase stimmt hiermit überein: Das Bewusstsein ist auf eine Idee, eine Vision beschränkt, damit ist jede Wahl ausgeschlossen. Da ferner in jedem Augenblick nur ein bestimmtes Kapital von psychischer und Nervenkraft zur Verfügung steht, so kann eine Function nur auf Kosten der übrigen gesteigert werden, weshalb mit der abnormen Intensität der Vorstellung eine Minderung der Bewegungsfähigkeit verbunden ist. Uebrigens kommen auch (p. 131 f) ekstatische Zustände vor, in welchen der Verzückte zusammenhängende Handlungen ausführt, durch welche er der an seinem Geiste vorüberziehenden Vorstellungsreihe dramatischen Ausdruck gibt.

Dies führt unmerklich zu den hypnotischen Zuständen. Der Unterschied ist nur, dass hier die innerlich geschauten Bilder, welche die Bewegungen auslösen, nicht spontan — infolge vorausgehender intensiver Beschäftigung mit den betreffenden Gegenständen — ins Bewusstsein treten, sondern durch den Experimentator wachgerufen, bezw. der Versuchsperson „eingeredet" werden. Der Ausgangspunkt der psychischen Störung liegt u. A. auch hier im Gebiet der Vorstellungsthätigkeit.

Wir sind nun hinlänglich orientirt, um uns zu den allgemeinen Schlüssen wenden zu können, welche der Verf. aus der Betrachtung der Willensstörungen zieht.

Das erste Ergebniss ist die Bestätigung der von uns Eingangs angeführten Definition des Willens und im Zusammenhange damit das Gesetz seiner Auflösung. Als Inbegriff der subjectiven Bedingungen des vernünftigen Wählens und Handelns ist der Wille eine mit ihren Elementen sich ändernde Resultante. Mangel des Antriebs (impulsion) oder der Hemmung (arrêt), Uebermass der automatischen Thätigkeit, eines Hanges, einer Begierde, irgend einer fixen Idee lassen ihn während eines Augenblicks, einer Stunde, eines Tages einer Lebensperiode nicht ins Dasein treten. Der Wille ist ein künst-

liches System coordinirter und subordinirter Beziehungen psychischer Elemente, welche sich ihrer Minderheit nach als Wirkungen äusserer Reize, ihrer Mehrheit nach als jene unzähligen bekannten und unbekannten Triebe darstellen, welche den Charakter d. h. den psychischen Ausdruck eines bestimmten Organismus constituiren. Damit werden wir zurückverwiesen auf den Entwickelungsprocess nicht allein des Individuums, sondern auch der Gattung, dessen letztes Ergebniss der gegenwärtige Organismus und damit auch der Wille ist. Die automatische, die instinctive trieb- und affectartige und endlich die vernünftige, dem Vorstellungsgebiet entspringende (activité idéo-motrice) Thätigkeit sind die Etappen dieser Entwicklung. Der vernünftige Wille ist also ein sehr spätes und höchst zusammengesetztes Product, das eben seiner Complicirtheit wegen äusserst hinfällig und gebrechlich ist. Und das erste wichtige Gesetz, welches wir der Pathologie des Willens entnehmen, ist, dass seine Auflösung den umgekehrten Weg seiner Entwicklung geht: „La dissolution suit une marche régressive du plus volontaire et du plus complexe au moins volontaire et au plus simple, c'est-à-dire à l'automatisme." (p. 151). Eine Reihe interessanter psychologischer und physiologischer Beobachtungen dient zur weiteren Begründung dieses Gesetzes, welches, wie Ribot zeigt, nur ein besonderer Fall des grossen biologischen Gesetzes ist, dass „die zuletzt entstandenen Functionen die ersten sind, welche zu Grunde gehen."

Das zweite Hauptergebniss spricht der Verf. mit den Worten aus: „la volition n'est la cause de rien" (175), „le »je veux« est en lui-même dénué de toute efficacité pour faire agir" (177). Das Wollen ist der Effekt einer psychophysiologischen Arbeit, von der nur ein Theil in Gestalt der Ueberlegung ins Bewusstsein tritt. Aber das Wollen selbst verursacht nichts. Die Handlungen, die Bewegungen, welche ihm folgen, gehen unmittelbar aus den Strebungen, Gefühlen und Vorstellungen hervor, die sich in der Form einer Wahl coordinirt haben. Aus diesem Complex von Zuständen fliesst alle Wirkung . . . . Die psychophysiologische Arbeit der Ueberlegung läuft einerseits in einen Bewusstseinszustand, das Wollen

anderseits in ein Ganzes von Bewegungen oder Hemmungen aus. „Das »ich will« konstatirt eine Situation, aber es konstituirt sie nicht" (3). Man hat nun nicht mehr nöthig sich darüber zu besinnen, wie der Befehl des Willens die Glieder in Bewegung setzen könne. Das Räthsel existirt gar nicht, da das Wollen in der That nichts bewirkt. In der natürlichen Tendenz der Gefühle und Vorstellungen, sich in Bewegungen umzusetzen, ist das Geheimniss der ausgeführten Handlungen zu suchen. Es liegt hier nur ein ungemein verwickelter Fall des Gesetzes der Reflexthätigkeit vor, wobei sich zwischen Reiz- und Bewegungsperiode eine psychische Thatsache einschiebt, welche anzeigt, dass die erstere zu Ende ist und die zweite beginnt.

Der Satz, dass die Willensentscheidung nicht causal sei, scheint so bedeutsam und der Verf. selbst legt ihm so grosses Gewicht bei, dass es gerechtfertigt ist, bei diesem Punkt noch etwas zu verweilen [1]).

Einzuräumen ist, dass der Beschluss als solcher nicht unmittelbar nach aussen wirkt, damit ist aber nicht gesagt, dass das „ich will" überhaupt nichts bewirke. Wir möchten fast bezweifeln, dass Ribot dies wörtlich verstehe [2]). Denn auf seinem Standpunkt, welcher derjenige der neuern Naturwissenschaft ist, müsste es ihm doch als eine unerbittliche Forderung gelten, dass jedes Ereigniss nicht nur Wirkung, sondern auch Ursache eines andern Ereignisses sei. Selbst eine rein theoretische Denkhandlung, wie nach Ribot das „ich will" wäre, geht gewiss nicht ohne eine Wirkung vorüber und bestände diese auch nur in einer Disposition, welche die spätere Erneuerung des Denkaktes erleichtert. Es würde dies dem in

1) Vgl. zum Folgenden „der Begriff des Wollens und sein Verhältniss zum Begriff der Ursache" in Sigwart's „Kleinen Schriften" Bd. II.

2) Dieser Zweifel findet eine neue Stütze in Ribot's jüngster Schrift „Les maladies de la personnalité", welche dem Ref. erst nach Drucklegung dieser Blätter zugegangen ist. Dort heisst es (p. 16 f.): „La volition est toujours un état de conscience . . . . une fois affirmée, elle devient dans la vie de l'individu un nouveau facteur . . . Ici encore la conscience est un nouveau facteur qui a modifié la situation psychologique." Hier scheint also die Lehre von der Wirkungslosigkeit des Wollens als Bewusstseinszustandes bereits aufgegeben.

der Körperwelt herrschenden Gesetze entsprechen, dass jede Bewegung entweder unmittelbar wieder eine Bewegung erzeugt oder eine solche räumliche Anordnung der Massen, aus welcher eine spätere Bewegung hervorgeht. — Aber auch dass der Entschluss für die nachfolgende Handlung ganz bedeutungslos sei — und hierauf kommt es ja dem Verf. hauptsächlich an — wird man nicht leichthin zugeben dürfen. Eigentlich widerspricht dieser Behauptung schon des Verfassers Erklärung: „il n'y a pas un seul état de conscience qui ne contienne à un degré quelconque des éléments moteurs . . . Les combinaisons intellectuelles les plus pures impliquent des mouvements" (p. 107). Auch stimmt es nicht recht zu der behaupteten Wirkungslosigkeit der Willensentscheidung (choix), wenn der Verf. erklärt, dass sie die Wahl der Mittel nach sich ziehe. „Dès qu'un but est choisi, il agit à la manière de ce que les métaphysiciens appellent une cause finale: il entraine le choix des moyens propres à l'atteindre" (26). Diese Wirksamkeit kann der zum Zweck erhobenen Vorstellung nicht ursprünglich beiwohnen, sie wird ihr nur zu Theil, sobald (dès) und weil sie erwählt, als Zweck bejaht worden ist.

Dürfte man auch in dem Wollen nichts weiter sehen als die Resultante der Strebungen und Gefühle, über deren Zulassung oder Abweisung es nach der gewöhnlichen Ansicht entscheidet, so würde man doch eben damit behaupten, dass die Componenten in der Resultante fortwirken, dass mithin der letzteren die Kraft innewohne, neue Wirkungen hervorzubringen. Schon so betrachtet wäre also der Entschluss nicht ein beiläufiges Nebenprodukt, sondern ein wesentliches Glied in der Kette ursächlich verknüpfter Ereignisse. Das Wollen (der Entschluss) ist jedoch keine Resultante. Denn erstlich sind die in ihm „coordinirten" Triebe oder Begehrungen durch die Entscheidung nicht aufgehoben, sondern bewahren auf unbestimmte Zeit nach wie vor ihr Sonderdasein (dies ist das Richtige in Ribot's Ansicht) und fürs andere führt die Entscheidung selbst eine neue Kraft — gleichviel woher sie stamme — ins Treffen, die sich mit den obsiegenden Bestimmungsgründen verbindet und deren Gewicht verstärkt. Die Thatsache, dass die Entscheidung so und nicht anders ausgefallen, wirkt nun als

neuer Bestimmungsgrund in der Richtung dieser Entscheidung zusammen mit den Trieben, aus welchen sie hervorgegangen ist. Freilich ist es keineswegs gewiss, dass ich — wenn es auch die äusseren Umstände erlauben — dem gefassten Entschlusse treu bleiben werde, aber er ist jedenfalls eines der Momente, die mein künftiges Handeln bestimmen, und nicht selten das ausschlaggebende Moment. Die Meinung, dass die Handlung d. h. die Reihe zusammengesetzter Bewegungen, unmittelbar aus den Begehrungen hervorgehe, welche sich im Entschluss „coordinirt" haben, übersieht, dass zwichen dem Entschluss und der Ausführung häufig geraume Zeit vergeht, während welcher jene Begehrungen oft so sehr zurücktreten, vielleicht durch andre verdrängt werden, dass von ihnen die Bewegungsimpulse nicht mehr ausgehen können. Nur dadurch, dass der Einfluss der Willensentscheidung die Wirksamkeit der ursprünglichen Motive überdauert, wird die Stetigkeit des Handelns gewährleistet.

Ribot's Ansicht stützt sich hauptsächlich auf die Erscheinungen der Abulie. Hier zeige sich deutlich, wie ganz verschiedene Dinge das Wollen als Bewusstseinszustand und die Fähigkeit zu handeln seien (63. 176). Jene Erscheinungen erklärt R. daraus, „que l'organisme individuel, source d'où tout sort, avait deux effets à produire et n'en produit qu'un: l'état de conscience, le choix, l'affirmation; mais les tendances motrices sont trop faibles pour se traduire en actes."

Man wird hierauf entgegnen können: 1) Die Ohnmacht des Wollens in diesen abnormen Fällen kann Folge unbekannter innerer Hemmungen sein und beweist nicht, dass das Wollen immer machtlos ist. 2) Ribot selbst neigt zu der Ansicht, dass dort ein wirkliches Wollen gar nicht stattfindet, sondern nur die Illusion eines solchen (52). In der That scheint es nur zu einem Pseudo-Wollen oder ohnmächtigen Wünschen zu kommen. Zum Wollen gehört das Wissen vom Können, das Bewusstsein, dass ich handeln kann, und eben dieses fehlt jenen Kranken. Ihre Heilung scheint hauptsächlich davon abzuhängen, ob ihnen der Glaube an ihre Fähigkeit willkürlich zu handeln wieder beigebracht werden kann.

Weiterhin führt R. zu Gunsten seiner Auffassung an,

dass durch dieselbe das viel besprochene Räthsel, wie das „ich will" meine Glieder in Bewegung setzen könne, beseitigt werde. Allein das Räthsel wird nur an eine andere Stelle verlegt, nämlich in die „tendance naturelle des sentiments et des images à se traduire en mouvements" (176). Doch dies ist nicht Ribot's letztes Wort; wir müssen noch einen Schritt weiter zurückgehen. Wenn R. davon spricht, dass Gefühle oder andere psychische Zustände sich in Bewegungen umsetzen oder solche nach sich ziehen, so will er sich damit nur der gewöhnlichen Ausdrucksweise anbequemen (53). In Wirklichkeit scheint es ihm undenkbar, dass ein Bewusstseinszustand ein Muskelspiel hervorbringe; nur der Nervenprocess, welcher den Bewusstseinszustand begleitet, könne die Ursache der Bewegung sein. „Wenn man darauf besteht, aus dem Bewusstsein eine Ursache zu machen, bleibt alles dunkel, betrachtet man es aber lediglich als die Begleitung eines Nervenprocesses, der allein das wesentliche Ereigniss ist, so wird alles klar und die selbstgeschaffenen Schwierigkeiten verschwinden" (8 f.).

Wir möchten erwidern, dass hiermit nur an die Stelle einer Schwierigkeit eine andere gesetzt werde. Oder ist es weniger unbegreiflich, dass gewisse materielle Vorgänge, welche wir Nervenprocesse nennen — und zwar von diesen nur eine verhältnissmässig kleine Anzahl — nebenbei von Bewusstseinserscheinungen begleitet sind, als dass ein bewusstes Ich Veränderungen in dem hervorbringt, was uns als Materie erscheint? Wie dem auch sei, wird Ribot antworten, jedenfalls ist die natürliche Tendenz der Gefühle und Vorstellungen, bezw. der von ihnen begleiteten Nervenprocesse sich in Muskelbewegungen umzusetzen, eine unbestreitbare Erfahrungsthatsache, die Causalität des Wollens hingegen nur eine Hypothese. Dies können wir gelten lassen, aber wir meinen, jene Thatsache und diese Hypothese schliessen einander nicht aus, im Gegentheil, sie setzen einander voraus. Das Wollen wirkt als solches nicht unmittelbar auf die Glieder, sondern es weckt nur Bilder oder Vorgefühle der beabsichtigten Bewegungen und überlässt es diesen inneren Zuständen, die wirklichen Bewegungen herbeizuführen. Anderseits kann auch die Lehre, welche Vorstellungen und

Gefühle allgemein und automatisch mit Bewegungen verknüpft sein lässt, die eingreifende Thätigkeit des Wollens nicht entbehren, um verständlich zu machen, warum nicht jedes Gefühl, jede Vorstellung wirklich die entsprechende Bewegung nach sich zieht. Das associative Wachrufen antagonistischer Gefühlszustände mag genügen, um die Abrichtung eines Vierfüsslers zu erklären, aber das bewusste „nolo", mit welchem die kalte Selbstbeherrschung das Drängen ungestümer Affekte zurückweist, setzt die Wirksamkeit eines andern Faktors voraus.

Ganz ungenügend ist Ribots Standpunkt zur Erklärung der willkürlichen Aufmerksamkeit. Um einen bestimmten Gedankengang zu verfolgen, müssen wir die für unsern Zweck unnützen Associationen ausscheiden, wir müssen verhindern, dass die ungeeigneten Bewusstseinszustände sich selbst überleben, indem sie verwandte Zustände wachrufen und so gleichsam auf eigene Faust fortwuchern. Indem wir so die unnütze Diffusion vermindern, vermehren wir die nützliche Concentration (p. 109). — Aber wie und wodurch drängen wir die ungeeigneten Bewusstseinszustände zurück, wenn nicht durch unser Wollen, und wenn das Wollen dieses leistet, darf man es dann noch macht- und wirkungslos nennen?

Noch eine kurze Bemerkung fordert Ribot's Stellung zum Problem der Freiheit. Man wird zugeben, dass für die eben besprochene Auffassung das hohe praktische Interesse, welches sich an dieses Problem knüpft, ganz verschwindet. Denn wer die Freiheit fordert, damit sich der Mensch sittliche Aufgaben stellen, an ihrer Lösung arbeiten und für sein Handeln verantwortlich gemacht werden könne, der wird mit einem Willen, der — ob frei oder determinirt — jedenfalls aller Wirkungsfähigkeit entbehrt, durchaus nichts anzufangen wissen. Es unterliegt aber auch kaum einem Zweifel, dass mit Ribot's Ansicht nur der starre Determinismus vereinbar ist. Obschon der Verfasser absichtlich „l'inextricable problème du libre arbitre" ganz aus dem Spiele lässt (p. 2 f.), so wird man doch sagen dürfen: wenn das Ich nur die Summe der in einem gegebenen Augenblick vorhandenen bewussten, halbbewussten und unbewussten (bloss physiologischen) Zustände (pp. 28. 32. 85), das Bewusstsein nur Begleiterscheinungen des

Nervenprocesses (8), der Charakter, durch den in höchster Instanz das Wollen bestimmt wird (30 ff.), nur der psychische Ausdruck eines individuellen Organismus ist (174), so fehlt es an jedem Angriffspunkt für ein wahrhaft spontanes Wollen und man wird dann dem von Ribot (146) angeführten Satze Spinoza's beipflichten müssen, dass wir uns nur deshalb einbilden, frei zu handeln, weil wir die Bestimmungsgründe unseres Handelns nicht kennen.

Lassen auch, wie aus dem Angeführten ersichtlich ist, die Ergebnisse und Folgerungen des geistreichen Verfassers manche Bedenken und Zweifel in uns zurück, so wissen wir es ihm doch Dank, dass er mit so viel Muth in ein dunkles Gebiet der Psychologie eingedrungen ist und uns ein so lehrreiches Beispiel gegeben hat, wie die Forschungen der Psychopathologie für die Erkenntniss des normalen Seelenlebens fruchtbar zu machen sind.

Tübingen, im Januar 1885. Dr. E. Philippi.

Das Gefühlsleben. Von *Joseph W. Nahlowsky.* Zweite durchgesehene und verbesserte Auflage. Leipzig, Veit & Comp. 1884. (193 S.)

Verfasser sieht darin, dass er von der Verlagshandlung die „ehrende Aufforderung" erhalten hat, eine neue Auflage des „Gefühlslebens" zu veranstalten, den Beweis, dass seine Stimme nicht verhallt ist, „gleich jener des Rufenden in der Wüste", p. V. Ich gönne ihm diese Freude und wundere mich auch nicht, dass sein Buch viele Abnehmer gefunden hat; denn das Publikum, für welches es geschrieben ist, ist ein zahlreiches; sogenannte Gebildete werden es mit Genuss lesen und Lehrer der philosophischen Propädeutik manchen Gebrauch davon machen können. Namentlich tragen die zahlreichen und ausführlichen Exemplificationen und Erläuterungen aus Dichterwerken zum leichteren Verständnisse bei und werden eine grosse Zahl von Lesern und Leserinnen höchst angenehm berühren.

Für den Stand der philosophischen Forschung war die Wiederauflegung des Büchleins gewiss nicht nöthig. Die Verbesserungen, auf welche Verfasser in der Vorrede hinweist,

bewegen sich in dem alten Gleise und sind von keiner principiellen Bedeutung. Die seit der ersten Auflage verflossenen 24 Jahre mit ihrer Literatur haben dem Verfasser über die unerschütterliche Wahrheit der Herbart'schen Voraussetzungen und Erklärungsweisen auch nicht das leiseste Bedenken zu erwecken vermocht.

Wenn ich die Gefühle das tiefste und innerste Wesen des Menschen nenne, Grdz. d. Ethik u. R. S. 233 und 13, 16, 17, 49, so ist das aus meiner ganzen Lehre vom Gefühl, vom Einzel-Ich, seinem Wesen und seinem Werth [1]) vollständig verständlich und consequent. Wenn dagegen Nahlowsky S. 4 das Gefühlsleben des Einzelnen seine ganz besondere individuell gefärbte Innenwelt nennt, so ist das nur die Acceptation der unmittelbar sich aufdrängenden und deshalb auch ziemlich allgemeinen Auffassung und Ausdrucksweise. Denn mit Herbart's Lehre vom Realen und seinen Zuständen und vom Gefühle steht sie nicht im Einklange. Das eigentliche Problem wird nicht berührt.

Oft natürlich wird von dem Einfluss der leiblichen Vorgänge, in überflüssig detaillirter Beschreibung derselben, auf die Seele Gebrauch gemacht; aber er bleibt blosses Dogma. Und dem entsprechend weiss N. auch nicht, dass die Definition der Empfindung, dieses einfachsten Elementes, durch Rekurs auf den „Reizeindruck, der eine centripetal leitende Nervenfaser trifft" und auf „das specifisch Eigenthümliche des bis zum Gehirn fortgeleiteten Reizes", S. 9, unzulässig ist.

Zuerst will er Empfindung und Gefühl besser zu unterscheiden lehren und zu diesem Zwecke zunächst die betonten Empfindungen von den Gefühlen absondern. Als Ton der Empfindung bezeichnet er, S. 9, „den Störungswerth, d. h. das Wie seines (des Reizes) Eingriffes oder mit andern Worten jenes Verhältniss, in welches sich der betreffende Reiz zu der in demselben Moment vorhandenen temporären Verfassung und Stimmung des afficirten Nerven, theils weiter zu den Processen des vegetativen Lebens setzt." Aber: was ist der Störungswerth? was ist die Stimmung des Nerven?

---

1) Ibid. 130. 139. 214. 217. 220. 229. 232. 236. 240—244. 271—275.

Das Wie des Eingriffes ist eben die genaue Bestimmtheit des Eingriffes selbst, nichts anderes von ihm Unterscheidbares. Und dieses, sowie das Verhältniss in welches sich der Reiz zu der temporären Verfassung des Nerven und zu den Processen des vegetativen Lebens setzt, sind — was auch immer man sich unter dem Verhältniss denken mag — äussere Vorgänge, so wenig dem Seelenleben angehörig, wie alle andern Verhältnisse im Leibe und seinen Theilen und Bestandtheilen. Und wenn diese selbst nichts dem Seelenleben Angehöriges sind, so können es ihre Veränderungen auch nicht sein. Dieses dunkle „Verhältniss", diese „Alteration", S. 10, könnte also höchstens die Anregung sein zur Production desjenigen, was wir mit den Worten angenehm und unangenehm bezeichnen. Es selbst, resp. dasjenige, dessen Verhältniss es ist, würde dann das Subject des Prädikates angenehm sein, der Träger und Inhaber dieses Werthes, weil es diese Regung in unserem Innern hervorbringt. Aber dann müssen wir doch im Interesse der Psychologie fragen: was ist aber dann diese Regung? — Ich habe gegen das Wort Ton der Empfindung nichts; es steht nichts im Wege, es als technischen Ausdruck für die Unterscheidung, die N. meint, zu verwenden, aber es ist ein schwerer Irrthum, dass es eine psychologische Legitimirung enthielte. Ist es wirklich Aufgabe der Psychologie, die letzten Elemente des Seelenlebens zu suchen, so müssen wir doch fragen: gehört dieser „Ton" zu ihnen? Coordinirt er sich dem Fühlen und Wollen? Empfunden wird er nicht! Oder ist der Ton der Empfindung auch Empfindung? Ist er mitempfunden? Gefühlt wird er nicht! Also was ist er? Wirklich ein ganz eigenartiges ursprüngliches psychisches Gebild?

Oder meint N. etwa, was die Worte S. 10 oben vermuthen lassen, diese „Alteration, welche dann in ihrem Resultat vermöge ihrer Rückwirkung auf das Centralorgan schliesslich der Seele zum Bewusstsein gelangt", komme selbst in ihrem Was zum Bewusstsein? Dann würde die Seele sich des veränderten Zustandes der genannten Leibestheile bewusst, und das wäre einfach eine neue Empfindung, die selbst wieder einen Ton haben könnte.

Aber N. hat es uns noch schwerer gemacht. Denn in den angeführten Worten sehe ich zu meinem Schrecken, dass die Alteration in ihrem Resultat, das soll doch heissen, nicht sie selbst, sondern ihr Resultat zum Bewusstsein kommt. Was ist nun ihr Resultat? Was ist ein Resultat? Ist es wieder eine neue Wirkung in den Leibestheilen oder ist es die zuerst behandelte Einwirkung auf die Seele? Nach N. wahrscheinlich keines von beiden. Er meint gewiss die Förderung oder Hemmung, welche der Eingriff des Reizes hervorbringt. Jene soll bekanntlich die Lust- diese die Unlustempfindung erklären. Aber ist es denn wirklich so schwer, zu begreifen, dass die Begriffe Förderung und Hemmung schon einen Standpunkt der Auffassung und Beurtheilung enthalten, nicht bloss einen Thatbestand? Ist es wirklich zu viel verlangt, dass man sich frage, worin denn die Förderung oder ihr Gegentheil bestehe? Die Antwort wird einzelne Vorgänge nennen, Beschleunigung oder Verlangsamung einer Bewegung, Vergrösserung oder Verkleinerung von Bestandtheilen, Vermehrung oder Verringerung hier oder da, Gestaltveränderungen. Dass diese als Förderung oder Störung qualificirt werden, setzt die Vorstellung von einer Norm voraus. Und woher diese? Ich glaube zur Lösung dieser Frage einen Beitrag geliefert zu haben. N. bemerkt die Schwierigkeit, nicht. In letzter Instanz geht diese Qualificirung doch ganz und gar auf die Lust- oder Unlustwirkung der Dinge zurück. Die Förderung oder Hemmung erklärt also nichts. Sie als solche ist nichts objectiv Vorhandenes, was zum Bewusstsein kommen könnte, wie ein äusserlicher Vorgang, sondern sie besteht nur darin, dass ein solcher direct oder indirect irgend wie Lust- oder Unlust erweckt und darnach als sein sollend oder nicht sein sollend qualificirt wird.

Aber nicht nur die Empfindung hat einen Ton, sondern, S. 12, auch das Gefühl, und zwar aus dem wunderbaren Grunde, weil „ein unbetontes Gefühl (gleichgültige Freude, gleichgültiges Leid) geradezu als ein Unding erscheinen müsste". Also das Gefühl der Freude hat einen Ton; doch gewiss den der Lust oder des Angenehmen; es selbst kann und muss von seinem Tone unterschieden werden. Was ist nun die

Freude als Gefühl in Unterscheidung von ihrem Tone? Doch nicht etwa dasjenige, was uns Freude macht, als Gegenstand der Freude zum Bewusstsein kommt, etwa die gelungene Arbeit, der Gewinn des grossen Looses, Beförderung im Amte u. dgl.! Es kann nur das „Zusammen- und Widereinanderwirken der einander begegnenden Vorstellungsgruppen" sein, welches als Hemmung oder Förderung der psychischen Lebensthätigkeit zu qualificiren ist. Ich überhebe mich der Wiederholung des schon Gesagten. Demnach ist das Gefühl selbst eigentlich etwas, dessen sich Niemand bewusst wird, und was wir wirklich meinen, wenn wir von unserem Gefühl der Freude oder des Leides sprechen, das ist in Wahrheit nicht das Gefühl, sondern sein Ton, den wir vermöge einer unabwendbaren Täuschung zu fühlen meinen. Nein! Das Gefühl hat keinen Ton, weil es selbst nichts anderes ist, als der Ton, was N., S. 40, selbst zuzugeben scheint, wenn er sagt, „wohl gibt es auch Gefühle mit bestimmter Vorstellungsbasis; aber auch hier ist das wesentlich zu Beachtende das durch eben diese Vorstellungen hervorgerufene specifische Wohl- oder Uebelbefinden des Subjectes selbst. Nicht was das Subject anderes weiss, sondern wie es sich selbst weiss, ob befriedigt oder unbefriedigt etc., das gibt bei dem Gefühle den Ausschlag". Dass der Schmerz kein Gefühl sei, soll S. 14 schon daraus hervorgehen, dass „man schon im gemeinen Leben zwischen dem leiblichen und dem Seelenschmerz unterscheidet." Also das gattungsmässige Moment in den untergeordneten Species trotz der specifischen Unterschiede als das eine und selbe zu erblicken, ist unserem Psychologen nicht möglich.

Schliesslich ist N.'s Unterscheidung von betonter Empfindung und Gefühl nichts anderes als die Unterscheidung von sinnlichem und geistigem Gefühl. S. 18 soll man sich dahin „einigen, alle jene psychischen Zustände, welche auf der unmittetbaren Perception von Nervenreizen beruhen, Empfindungen, — hingegen alle jene Zustände, die keineswegs das unmittelbare Ergebniss von Nervenreizen, sondern das Resultat gleichzeitig zusammentreffender, sich unterstützender oder befehdender Vorstellungen sind, Gefühle zu

nennen.“ Für mich handelt es sich nicht um eine Einigung, sondern darum, jenes identische Moment im Unterscheidbaren herauszuerkennen. Das ist in unserem Falle der Lust-Unlustcharakter, welchen ganz verschiedener Bewusstseinsinhalt haben kann, eine einfache unmittelbare Empfindung und das Resultat der complicirtesten Bearbeitung solcher durch den Verstand, nämlich die Vorstellungen von Dingen und Ereignissen. Das letztere ist freilich nicht in N.'s Sinn. Bei ihm ist ja das Gefühl das Resultat gleichzeitig zusammentreffender Vorstellungen. Allein über das Resultat und die Förderung habe ich schon gehandelt. Dass diese blossen Verhältnisse unter den Vorstellungen nicht der Erreger der Lust oder Unlust sind, obwohl gewiss auch der leichte und lebhafte Vorstellungsverlauf selbst zum Lustbringenden gehören kann, darüber brauchen wir heute nicht mehr zu disputiren. N. gibt auch diesen Standpunkt bei den ästhetischen Gefühlen selbst auf. Wenn die Verhältnisse unter den Vorstellungen nicht selbst das Gefühl sind, so brauchen wir auch nicht mit N. die Gefühle als „abgeleitete Seelenzustände“ den Empfindungen als den primitiven gegenüberzustellen. Dann ist zwar der Gegenstand oder der Erreger des Gefühls etwas Abgeleitetes, nicht einfachstes Element, aber das diesem Bewusstseinsinhalt von Innen entgegenkommende, ihn aufnehmende, ihm seinen Wert gebende Gefühl braucht nicht auch etwas Abgeleitetes zu sein. Dass die geistigen Gefühle erst auf höheren Entwicklungsstufen eintreten können, versteht sich dann ganz von selbst. Nicht im Einklang mit dem Behaupteten, dass die Gefühle abgeleitete Seelenzustände, die Empfindungen aber primitive seien, steht der zweite von N. angegebene Unterschied, S. 20, dass die Empfindung ein vom organischen Leibe auf die Seele erst übertragener, das Gefühl dagegen ein in derselben unmittelbar entsprungener, ihr angehöriger Zustand sei. Die „Uebertragung“ gehört zu dem Seltsamsten, was die philosophische Literatur der neueren Zeit hervorgebracht hat. Zunächst könnte höchstens von einer Anregung die Rede sein, welche der Seele von aussen zu Theil wird und auf welche sie mit Erzeugung der Empfindung reagirt. Das Zusammentreffen der Vorstellungen macht sie nicht und das Resultat des Zu-

sammentreffens bleibt ein Verhältniss unter den Vorstellungen; und wenn auch unnöthiger Weise noch so eindringlich versichert wird, dass dies ja ihre eigenen Vorstellungen sind, so bleibt es doch nur ein Verhältniss unter ihren eigenen Vorstellungen, und dies ist nichts unmittelbares in ihr Entsprungenes. Erst wenn N. zugäbe, dass das Gefühl etwas von diesem Verhältniss unter den Vorstellungen Verschiedenes wäre, dass die Seele diese den Bewusstseinsinhalt ausmachenden sich in der und der Weise verhaltenden Vorstellungen fühle, ihnen eine ursprüngliche Regung von Innen her entgegenbrächte, erst dann könnten wir der neuen Behauptung beistimmen.

Ich hätte in der specielleren Ausführung, ganz abgesehen von den Herbart'schen Grundlehren, noch sehr viel auszusetzen, begnüge mich aber mit Anführung einer durchaus charakteristischen und weiterer Beurtheilung nicht bedürftigen Stelle. S. 159 handelt N. über „die grosse Bedeutung der sympathetischen Gefühle für das menschliche Leben" und sagt: „Hat uns dagegen ein Kummer getroffen, und es findet sich ein zweites Wesen, das mit uns fühlt, so ist uns, als hätte es einen Theil der Bürde von uns genommen. Schon die blosse Theilnahme ist für uns eine Art der Erleichterung. Das drückt so schön Tiedge in seiner Urania aus etc."

Greifswald. Wilhelm Schuppe.

Die Esoterische Lehre oder Geheimbuddhismus von *A. P. Sinnett.* Uebersetzung aus dem Englischen. Leipzig, J. C. Hinrichs. 1884. (XX, 260 S.) 8°.

Dies Buch tritt mit dem Anspruch und der Versicherung auf, Enthüllungen aus der Geheimlehre der Eingeweihten des höhern Buddhismus zu enthalten, nachdem bereits einzelne Theile davon in einer indischen Zeitschrift „The Theosophist" veröffentlicht worden waren. Der Verfasser beabsichtigt, durch spätere Publikationen das jetzt Gebotene noch weiter zu ergänzen, da allerdings der Inhalt seiner Schrift sich nur auf gewisse Grundlagen des „Geheimbuddhismus" erstreckt, nämlich auf das, was wir mit europäischer Bezeichnung Metaphysik, Kosmologie und Psychologie nennen würden, während

die praktisch-ethische Seite, welche doch grade die eigenartigste Frucht der buddhistischen Weltansicht bildet, noch gar nicht oder fast gar nicht berührt worden ist. Aber selbst das, was der Verfasser bietet, erscheint für unsere abendländische Auffassung vielfach lückenhaft und verschwommen. Eine edle Tendenz und eine gewisse Erhabenheit lässt sich dieser Weltentwicklungs- und Seelenwanderungstheorie gewiss nicht absprechen; dem Satze jedoch, dass wir dieselbe als baare Münze um deswillen annehmen müssten, weil deren Urheber und Fortpflanzer viel gewaltigere, höhere Erkenntnisskräfte als andere Leute besässen und des Umgangs mit höher entwickelten Geistern genössen, wird man nicht eher Glauben schenken können, bis man noch ganz andre Proben davon empfangen hat, als der Verfasser beibringt oder in Aussicht stellt. Wie die Sachen einmal liegen, muss es erlaubt sein, Herrn Sinnett's Enthüllungen mit nüchternem Geiste zu prüfen, und da finden wir denn, dass wir bei ihm im Ganzen und Grossen mit einem ziemlich unheimlichen Pantheismus zu thun haben, welcher aus einem keineswegs klar bestimmten Grundprincip das Weltall hervorgehen lässt, um es dann wieder in dem allgemeinen Grundprincip, freilich erst nach unermesslichen Zeiträumen und endlosen Seelenwanderungen, verschwinden zu lassen. Also scheint uns der Geheimbuddhismus metaphysisch genommen durchaus auf derselben Basis zu stehen, wie die Vedantaphilosophie, und wenn wir auch die ausdrückliche, mit einer gewissen stolzen Genugthuung auftretende Polemik des Verfassers gegen die Persönlichkeit des göttlichen Princips begreiflich finden (denn als inadäquat weil anthropomorphistisch wird dieser Begriff einer göttlichen Persönlichkeit immerhin anerkannt werden müssen), so sind wir mit seinem unpersönlichen Weltprincip, welches halb materiell, halb geistig, zugleich unbewusst und Princip des Bewusstseins, also eine Art von Hartmann'schem „Unbewussten" ist, wahrlich noch schlechter berathen. So kämpft auch der Verfasser gegen die Idee einer Weltschöpfung, aber eine Ratio seiner Weltentstehungslehre sucht man bei ihm vergeblich. Wenn das Göttliche, wie er behauptet, Alles in Allem ist, wie kann es dann eine sich entwickelnde

Welt mit Unvollkommenheiten, Willensfreiheit, Bosheit und Avitchi (Hölle) geben? Darüber ertheilt uns der Verfasser keine Auskunft und kann er keine ertheilen. Was ferner die psychologischen Lehren des „Geheimbuddhismus" betrifft, so enthalten dieselben zwar manches Anregende, bleiben aber doch viel zu sehr im Unbestimmten und Phantastischen hangen, um wirkliche Glaubwürdigkeit beanspruchen zu können. Das aber ist der eigentliche Zweck des Buches, nicht sowohl wissenschaftliche Belehrung zu spenden, als religiöse Propaganda zu machen. Das Christenthum wird darin als überwundener Standpunkt betrachtet und soll dem Geheimbuddhismus weichen; wobei immer nur die grosse Frage ist, was denn nun eigentlich unter Christenthum zu verstehen sei. Dass unsere officielle Dogmatik manches Unhaltbare biete, wollen wir Herrn Sinnett immerhin zugeben, und dass es der orthodoxen Theologie nicht recht gelingen will, sich in die copernikanische Weltansicht zu finden, dürfen wir ihm auch nicht bestreiten; kommt es aber auf die Vergleichung eines — geläuterten und vernünftigen — Christenthums mit dem Buddhismus an, so wird dieselbe schwerlich zu Gunsten des letztern ausfallen. Gotteslehre, Versöhnungslehre, Wiedergeburtslehre, Lebenslehre und Eschatologie des Christenthums sind unendlich klarer, vernunftgemässer, menschlich befriedigender, als die entsprechenden Dogmen des Buddhismus. Der Verfasser hat zwar klüglich dessen tristen Pessimismus ignorirt und auch das Nirvana möglichst günstig interpretirt, aber im weitern Verlauf seiner in Aussicht gestellten Enthüllungen können die schon aus dem Vedantasystem bekannten und vom Stifter des Buddhismus ausdrücklich angenommenen, ja verschärften trostlosen Consequenzen dieses letztern nicht ausbleiben. Herrn Sinnett's Buch gewährt daher zwar eine ausserordentlich anregende Lektüre, insofern es den Blick in eine ganz fremde Welt des Denkens und Empfindens eröffnet, der man eine gewisse Grossartigkeit und Consequenz nicht absprechen kann, welche überdies grade durch den Gegensatz, in dem sie mit den bei uns landläufigen Vorstellungen über Gott, Welt und Seele steht, Interesse erweckt; dem von ihm erhobenen Anspruch aber, dass wir das darin Enthaltene als

lautere Wahrheit und tiefe Weisheit statt aller bisher von uns gehegten Ueberzeugungen einfach anzunehmen hätten, werden wir uns nicht fügen, zumal seine Berufung auf spiritistische und ähnliche Dinge noch zu besonderen Bedenken Anlass gibt. C. S.

Litteraturbericht.

Die Unlösbarkeit der ethischen Probleme von *Anton Oelzelt-Newin*. Wien, Wilhelm Braumüller, 1883. (45 S.) 8°.

Wie schon der Titel der citirten Abhandlung anzeigt, steht der Autor derselben bezüglich der wissenschaftlichen Begründung der Ethik auf dem Standpunkte der Skepsis. Gleichwie Gott für ihn nur ein Gegenstand des vernünftigen Glaubens ist, nicht aber zur absoluten Evidenz erwiesen und bestritten werden kann, so ist ihm auch die Ethik nur ein Tummelplatz von Dichtung und Glauben, eine wissenschaftliche Durchforschung verträgt sie jedoch nicht.

Oelzelt-Newin betrachtet die Ethik zu allererst im Lichte des absoluten Egoismus. Die causa movens derselben ist unter diesem Gesichtspunkte das höchste Gut oder die Glückseligkeit, welche jedoch einer allgemeinen, objectiven Definition nicht fähig ist, wie die ungeheuerliche Mannigfaltigkeit der Urtheile über ihr Wesen lehrt. Es gibt kaum einen Begriff, über den die Ansichten der Berufenen, Dichter und Philosophen, so sehr auseinandergehen, wie der der Glückseligkeit. Und wie die Anschauungen über ihren Inhalt divergiren, so ist sie auch ein allgemeiner Titel für die verschiedensten subjectiven Bestrebungen. Mozart fand sein Lebensglück im Meere der Töne, Leonardo da Vinci schwelgte im Reiche der Farben. Dem Einen gewährt dies Schaffen die höchste Freude, einem Anderen ein anderes; dem Einen eröffnet das Aufgehen in der Religion die Schleusen des Himmels, einen Anderen erhebt zur höchsten Sphäre der Seligkeit ein Trunk aus Hippokrenen's Quell, einem Dritten hinwiederum geht das contemplative Leben über alles u. s. w., je nach den natürlichen Neigungen. Von dieser Verschiedenheit der Neigungen datiren die verschiedenen eudämonistischen Begründungen der Ethik; sie erklärt die ungeheure Kluft, welche beispielweise die stoische Ethik von der epikureischen trennt. Die Philosophie passt sich eben dem Leben an, nicht umgekehrt das Leben der Philosophie. Und trotzdem die Natur so einem Jeden sein Glück vorzeichnet, sollte es einen objectiven Daseinsgrund der Ethik geben können? Von einem solchen sprechen, hiesse einen Genuss über alle anderen erheben, ihm den Stempel des höchst denkbaren Genusses aufdrücken; der Versuch einer objectiven Ethik bedeutet einen Eingriff in die Mutter Natur, welche unsere Individualitäten nichts weniger

als uniform gebildet hat, er bedeutet eine Einpressung der Menschen in eine gleichmässige Zwangsjacke. Der Blinde kann aber nie und nimmer Maler werden. Nicht ein summum bonum daher, sondern nur summa bona können in Frage kommen, und zwar gibt es so viele höchste Güter, als es Individuen gibt. Ja noch mehr, ihre Zahl ist hiermit gar nicht erschöpft, es correspondirt ausserdem noch jeder Altersstufe des Menschen ein besonderes höchstes Gut. So spricht ein Mann, welcher sich der Ueberzeugung nicht verschliessen kann, dass „ein hohes Ausmaass menschlichen Glücks und menschlicher Vollkommenheit, wie deren nur wenige Sterbliche fähig waren, nur im staatlichen Leben, im Vereine mit unseren Mitmenschen, durch ihre und unsere eigene Liebe erreicht werden könne" (p. 35)! Ich möchte mir dieser Auseinandersetzung gegenüber zudem die bescheidene Bemerkung erlauben, dass die grosse Abweichung der Ansichten über die Glückseligkeit uns nicht massgebend sein darf. Diese kann jener zum Trotz und Widerpart allgemein construirt werden — als die absolute Ruhe der Wunschlosigkeit, in welcher auch Spinoza sie suchte, indem er in dem Tractat über die Berichtigung des Verstandes erklärte, wenn es ein wahrhaftes, vollkommen echtes und unverlierbares Gut gebe, wenn es möglich sei, ein solches höchstes Gut zu erwerben und zu besitzen, so sei die Befriedigung, die wir von ihm davontragen, ebenso dauernd und unzerstörbar, unsere Freude ewig. Und in der That, wir können uns doch wohl, so lange wir einen Wunsch in der Brust bergen, der einem Wurme gleich an uns und in uns nagt, nicht glücklich schätzen. So ist denn die Glückseligkeit das gerade Gegentheil von dem, wofür Lenau sie erklärt, — dem „räthselhaft gebornen und, kaum gegrüsst, verlornen, unwiederholten Augenblick". Freilich können wir hinieden, da unser ganzes Leben auf ein unablässiges Streben hinausläuft, der Wunschlosigkeit nie und nimmer theilhaftig werden. Sie ist ein Ideal, wie alle Ideale dazu da, um nicht erreicht zu werden. Wir können uns ihr nur annähern. Diese Annäherung wird von den verschiedenen Individuen je nach der Veranlagung auf verschiedenen Wegen vollzogen. Eines jedoch ist behufs Erreichung dieses Zieles für alle Individuen, welcher Disposition immer sie auch sein mögen, in gleicher Weise unbedingt nothwendig, — die Bethätigung der Ruhe und Ataraxie über unser Gemüth breitenden Nächstenliebe, welche allen höchsten Lebensthätigkeiten die Krone aufsetzt und an dem uns zugänglichen inneren Frieden den Löwenantheil hat. „Ein gutes Gewissen", sagt schon sehr treffend der Volksmund, „ist ein sanftes Ruhekissen". Der subjective Begriff der Lust reicht also nicht für die Glückseligkeit aus, ob auch in Betreff ihrer, wie Kant in der „Kritik der praktischen Vernunft" sehr witzig sich ausdrückt, eine Einhelligkeit herrscht, derjenigen ähnlich, „welche ein gewisses Spottgedicht auf die Seeleneintracht zweier sich zu Grunde richtender Eheleute schildert: o wundervolle Harmonie, was er will, will auch sie". Das höchste Gut ist, wie wir gesehen, eines und dieses Eine heisst: Wunschlosigkeit. Diesem Einen hat sich das Leben anzupassen, nicht aber darf umgekehrt das Leben der Wahrheit den Weg vorzeichnen, den sie zu wandeln hat.

Wie unter der Voraussetzung des absoluten Egoismus der Begriff des summum bonum, so kann unserem Verf. unter der Supposition des absoluten Altruismus das Normativ für die guten Handlungen nicht objectiv construirt werden. In Gemässheit des absoluten Altruismus kann nämlich nur diejenige Handlung Anspruch auf Güte erheben, deren Triebfeder der Nutzen der Nebenmenschen ist. Die Gesinnung entscheidet über die Güte, nicht der äussere Erfolg. Anderenfalls wäre die Beurtheilung eine rein utilitarische, aber keine moralische. Das Gute drückt eben nur ein Willensverhältniss, eine Willenseigenschaft aus. Demzufolge hat die Weisheit nichts mit der Güte zu schaffen, und der Thor, dessen Intention auf die Wohlfahrt der Gesellschaft gerichtet ist, gibt, ob auch seine Thaten diese edle Absicht durchkreuzen, dem weisen und genau abwägenden Altruisten nicht das Geringste nach. Dass unter sothanen Umständen auf dem Baume der äussersten Nächstenliebe keine objective Norm gedeihen kann, nach welcher wir unser ethisches Handeln einzurichten hätten, leuchtet von selbst ein. Nicht die Güte der Handlungen, nur ihr Nutzen kann ein Gegenstand objectiver Beurtheilung sein und selbst dieser kann zumeist mit Rücksicht auf die allzu grosse Complicirtheit der concreten Verhältnisse nicht objectiv fixirt werden, wie an einigen Beispielen illustrirt wird. Die Wohlfahrt der Allgemeinheit ist aber auch aus dem Grunde nicht dazu angethan eine Begründung der Ethik abzugeben, weil sie uns in die nämliche Sackgasse führt, in welche wir durch den absoluten Egoismus gerathen sind: zielt sie doch, sei es unmittelbar oder mittelbar, auf die relative Glückseligkeit. Ich kann mich nun ganz gewiss nicht für die exclusive Hingabe an das Wohl unserer Mitmenschen erwärmen, denn in demselben Maasse als unser Glück sich auf der Vertiefung und Durchgeistigung des Egoismus durch den Altruismus aufbaut, — in demselben Maasse verkümmert es naturgemäss durch die ausschliessliche Förderung fremder Interessen; auf eine Vollkommenheit, welche die totale Vernachlässigung und Verkümmerung des angeborenen, instinctiven Strebens nach dem eigenen Heile bedingt, dürfen wir gar nicht unser Augenmerk richten. Gleichwohl kann ich der Newin'schen Argumentation nicht zustimmen. Vor allem kann ich um keinen Preis zugeben, dass die Sittlichkeit ausschliesslich durch die sittliche Gesinnung constituirt wird. Führt uns etwa die edle Absicht als solche dem angestrebten Ziele auch nur um einen Schritt näher? Gibt der Autor nicht selbst zu, dass wir mit ihr und trotz ihrer zu dem geraden Gegentheile des letzten Zweckes gelangen können? Der Absicht muss die That auf dem Fusse folgen. Gut kann nur die That genannt werden, welche dem vorbedachten Nutzen der Menschheit dient, die Tendenz der Nächstenliebe aus dem Bereiche der abstracten Ideen in den Bereich der concreten Wirklichkeit umsetzt. Ist dies nicht der Fall, deckt sich die That nicht mit dem guten Willen, dann verdient sie nicht den Namen einer guten That, sondern nur den einer gutgemeinten. Die Güte kann also der Weisheit nicht entrathen, sofern ohne sie der absolute Altruismus eine blosse Utopie bleibt, sich zu einer That der Nächstenliebe nicht verdichten kann. Desgleichen ist der Gedanke, dass unsere

Entscheidungen über den Nutzen der Mitmenschen in den meisten Fällen auf Subjectivitäten hinauslaufen, ein entschieden irriger und verfehlter. Es mögen wohl hie und da im Leben Fälle vorkommen, deren Complicirtheit uns die Erkenntniss des wirklichen und wahren Nutzens der Menschheit unmöglich macht. Solche Fälle ereignen sich aber glücklicher Weise nicht alle Tage. So können wir, um auf ein von Newin angeführtes Beispiel einzugehen, geradesowie es uns nicht versagt ist, das Mass der Bedürftigkeit zweier Individuen in seiner wahren Gestalt kennen zu lernen, durch eifrige und sorgfältige Nachforschungen uns auch ganz wohl darüber Aufschluss verschaffen, ob die Bedürftigkeit der in Rede stehenden Individuen zu ihrer Moralität in gerader Proportion steht. Die Schlussbemerkung endlich fällt mit der Relativität der Glückseligkeit, welche sich uns als eine leere, jedweden Rückhaltes entbehrende Fabel herausgestellt hat. En passant sei hier noch erwähnt, dass der Nutzen, den wir unseren Mitmenschen angedeihen lassen, nach unserer obigen Auseinandersetzung über die Glückseligkeit unmöglich eine Brücke bilden kann, welche direct zu ihr führt. Sehr treffend sagt ein Sprichwort: „Jeder ist seines Glückes Schmied". Die Mühe, welche wir um unsere Mitmenschen aufwenden, kann ihnen nur die Mittel zum Heile innerhalb der Grenzen seiner Erreichbarkeit in die Hände spielen. Die Analyse der Schwierigkeiten, welche der absolute Altruismus mit sich im Gefolge führt, schliesst mit den Worten: „Und es ist nicht blos das höchste Gut des Einzelnen, wir würden sofort zu der Frage nach dem Glücke der Menschheit, der »Gesammtheit aller fühlenden Wesen«, nach dem Weltglücke geführt. Hier hat aber der menschliche Geist seine Grenzen gefunden, und Jedermann wird zu denken aufhören, der nicht entscheiden muss, was unentscheidbar, dem nicht das Denken lieber ist als die Wahrheit" (p. 28). Mir bleiben diese dem Menschengeiste gezogenen Schranken trotz all' meines Suchens und Spähens unsichtbar. Das Heil der Welt kann von dem ihrer Bewohner nicht getrennt gedacht werden, es liegt somit in der Wunschlosigkeit der Menschheit, oder, was dasselbe sagen will, in der Wunschlosigkeit der einzelnen Stämme und Völker.

Schliesslich wird die Ethik von der Perspective der beiden bisher einzeln geprüften Motive zusammengenommen, von der Perspective des Nutzens der Gattung aus einer Untersuchung unterzogen. Diese Untersuchung erheischt zuvor die Erörterung der Frage, ob zwischen Egoismus und Altruismus ein Parallelismus bestehe, welche Vorfrage negirt wird. Newin constatirt drei Punkte, von denen der dritte allerdings nichts von dem ersten wesentlich Unterschiedenes enthält, — und zwar die folgenden Punkte: 1) Dass eigenes Glück auch durch fremdes Unglück erreichbar und überhaupt ohne dasselbe im jetzigen Zustande unserer Entwicklung unerreichbar ist. 2) Dass eigenes Glück in sehr hohem Maasse erreichbar ist, ohne fremdes zu erstreben. 3) Dass eigenes Glück in den meisten Fällen mit dem Streben nach dem Glück Anderer unverträglich ist. Eigenes Glück ist auch durch fremdes Unglück erreichbar, denn die Möglichkeit der Eudämonie ist unserem Autor in Gemässheit der ihm unum-

stösslich feststehenden Undefinirbarkeit derselben durch die Verübung unsympathischer, ja sogar schmählicher und grausamer Thaten nicht ausgeschlossen. Wer Hang zu schimpflichem Treiben besitzt, fühlt sich beseligt, wenn er diesem Hange nachgehen kann. Dem Kaiser Nero ging das Glück in der Lust am Bösen auf. Eigenes Glück ist aber nicht nur auch durch fremdes Unglück erreichbar, es kann im jetzigen Zustande unserer Entwicklung sogar nur auf Kosten fremden Glückes erreicht werden. Es gibt beispielsweise Länder, welche eine stärkere Bevölkerung haben, als der Boden zu ernähren vermag. Falls der Ueberschuss der Population nicht der Vernichtung und dem Untergange in die Arme getrieben würde, ginge die Bevölkerung einer menschenunwürdigen Existenz entgegen, wofern sich unter ihr nicht gar ein Mangel an Existenzmitteln fühlbar machte. Und sehen wir nicht überall da, wo Menschen athmen, den grausamen Kampf um's Dasein unbarmherzig mit allen seinen Schrecknissen wüthen? Das siegreiche Ausfechten desselben auf der einen Seite hat nothwendig die üppig wuchernde Armuth auf der anderen Seite zur Folge, und Hand in Hand mit diesem Pauperismus geht das langsame Verkommen und allmählige Hinsiechen Tausender von Menschen, welche von der Hand in den Mund lebend, der allerprimitivsten Ernährung theilhaftig sind und jedweder Pflege entbehren müssen. Es lässt sich nun allerdings nicht wegleugnen, dass der sociale Kampf um's Dasein uns in die unvermeidliche Zwangslage versetzt, in die Interessensphäre unserer Mitmenschen Lücken zu reissen. Allein fragen wir uns, ob diese Lücken im Grunde einzig und allein dem Egoismus dienen und nicht vielmehr auch dem rationellen Altruismus zu statten kommen, wenn nicht sogar von ihm dringend postulirt werden. Und diese Frage muss entschieden verneint werden. Denn wie sollen wir unseren Mitmenschen unter die Arme greifen können, wenn wir selbst nichts anderes als ein dem geringsten Windhauche zum Opfer fallender, schwanker Strohhalm sind, wenn wir selber der Existenzbedingungen ermangeln? Wir müssen uns selber eine Existenz gegründet haben, bevor wir Andern zu einem würdigen Sein die Hand bieten können.

Dass das Glück der Einzelnen nicht unabweislich an die Förderung der allgemeinen Wohlfahrt gebunden sei, beweist Newin aus der täglichen Erfahrung. Diese zeigt uns den Denker, der nach Ueberwindung vieler Mühsale und nach zahllosen durchwachten Nächten zur Intuiton der Wahrheit gelangt ist, von unbeschreiblicher Seligkeit erfüllt, ob auch nicht die Vervollkommnung der Menschheit seinem Wirken als Triebfeder gedient, sondern lediglich der Drang nach Selbstvervollkommnung; der Priester der Kunst berauscht sich ganz und gar von dem Gedanken an sie erfüllt, an den idealen Eingebungen seiner entflammten Einbildungskraft; der Gläubige fühlt sich durch die Religion, mit der er eins ist, in der er lebt und webt, hoch erhoben über die Schranken des mühe- und sorgenvollen irdischen Daseins. Sehr wahr. Allein die Befriedigung des Geistes schafft noch keine Befriedigung des Herzens und Gemüthes, und der Cultus der positiven Religion kennt nicht die Consequenzen, welche der Cultus der Herzensreligion mit sich im Gefolge führt. Ohne diesen können wir ein

Gefühl gähnender Leere und Unzufriedenheit in uns nicht los werden. Der wahre und echte Priester der Humanität nur vermag die Seelenharmonie in seinem Innern hervorzuzaubern. Arge Selbsttäuschung ist es demnach, zu behaupten, dass man zur Glückseligkeit nur eines „sehr mässigen Quantums" altruistischer Thätigkeit bedürfe, negativer Altruismus, „einfache Gerechtigkeit in dem Sinne, wie es Staats- und Gesellschaftsgesetze gebieten" (p. 34), für sie auslange. Es ist unbestreitbar, die Erkenntniss der Wahrheit und der Cultus des Schönen leisten keinen geringen Beitrag zum Glücke. Das Glück selbst in seiner Totalität wird jedoch noch lange nicht durch sie constituirt.

Newin beruft sich freilich für den in Rede stehenden Punkt auch auf Spinoza, welcher das summum bonum des Menschen in eine einsame Musse, fern von dem Treiben der Masse, in das Aufgehen seines Seins in Gott setzt. Wie ungerechtfertigt jedoch dieser Appell ist, wie weit entfernt Spinoza davon ist, das Heil der Gesammtheit in den Hintergrund der menschlichen Bestrebungen zu stellen, erhellt schon aus seinem Ausspruche: Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus, in welchem die Tugend selber als solche ausdrücklich als unmittelbare Seligkeit proclamirt ist. Wie könnte denn auch der amor Dei intellectualis, welcher alles Schöne und Edle umspannt, mit Ausschluss der Liebe zur Menschheit gedacht werden? Wäre er nicht eine leere, hohle Phrase, eine nichtssagende Floskel, wenn er sich nicht durch Bethätigung des Schönen und Edeln einen glänzenden Ausdruck schüfe? Das intuitive Versenken in die Gottheit allein bewirkt noch nicht das Aufgehen des Seins in ihr, es muss sich zu jenem vielmehr für diesen Zweck werkthätige Nacheiferung, soweit eben unsere Kräfte reichen, gesellen.

Herrscht also zwischen den individuellen und universellen Interessen, welche wir uns beim Handeln in gleicher Weise vor Augen zu halten haben, ein greller Missaccord, so thut Klarheit darüber noth, wie weit wir die einen und wie weit wir die anderen zu bedenken haben, es thut noth, die Grenzen des egoistischen und altruistischen Handelns zu ziehen. Diese vermag aber die Ethik wegen der verwickelten Gestaltung der concreten Verhältnisse nicht unverrückbar festzustellen. Nun, meines Erachtens steht es hier durchaus nicht so schlimm und verzweifelt um die Ethik. Die fragliche Grenze liegt augenfällig vor. Sie wird durch die Pflicht der Selbsterhaltung gezogen. Darnach muss ich Nächstenliebe üben, insolange mein Sieg im Kampfe um's Dasein hierdurch nicht beeinträchtigt ist. Ich muss mich aber über das Wohl meiner Nebenmenschen hinwegsetzen, wenn die Sicherheit und Unabhängigkeit meiner Existenz es postulirt. Erst von dem Momente ab, wo diese nicht gefährdet ist, müssen die gesellschaftlichen Interessen mir sacrosanct sein. Der siegreich ausgetragene Kampf um's Dasein ist das Grab des einseitigen Egoismus. Jenseits desselben fliesst die Interessensphäre der Einzelindividuen mit derjenigen des sie bedingenden und erhaltenden socialen Organismus in eins zusammen.

Dr. Bernhard Münz.

Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien. Eine Darstellung der Lehren und Geschichte der buddhistischen Kirche von *Heinrich Kern*, Prof. a. d. Hochschule zu Leiden. Vom Verf. autorisirte Uebersetzung von *Herm. Jacobi*, Prof. a. d. Akademie zu Münster. Bd. I. Leipzig, O. Schulze. 1882. (VIII, 574 S.) 8°.

Verleger und Uebersetzer des vorliegenden Werkes haben sich ohne Zweifel ein rechtes Verdienst um den des Holländischen unkundigen Theil des wissenschaftlichen Publikums Deutschlands erworben, dass sie Kern's Werk über den Buddhismus in vaterländischer Sprache publicirt haben. Denn wie Prof. Jacobi mit Recht in der Vorrede seiner trefflichen Uebersetzung, der er zwar nur wenige, aber stets wichtige und triftige Anmerkungen beigefügt hat, bemerkt, verdient die Stimme eines Gelehrten von der Bedeutung Kern's in weitern Kreisen gehört zu werden, als die Sprache des Originals ihr vielleicht sonst ziehen würde. So viel und theilweise vorzügliche Werke über den Buddhismus neuerdings auch schon erschienen sind, so sehr man sich bemüht, durch Publikation und Uebersetzung der Palitexte des Dreikorbs (Tripitaka) und anderer kanonischen Werke der Buddhisten die merkwürdige Glaubensstiftung des Çakyasohnes dem Verständniss europäischer Wissenschaft näher zu bringen, so interessant ist doch auch, in dem Werke Kern's eine von der bisher allgemeinen Auffassung des Buddhismus ganz abweichende, unter den Forschungen über denselben fast vereinzelt dastehende Auffassung kennen zu lernen, welche Stiftung und Geschichte der buddhistischen Kirche vielfach in ganz neuem Lichte erscheinen lässt. Die allgemeine Annahme ist bekanntlich die, dass der „erhabene Herr" eine historische, menschliche Persönlichkeit gewesen sei, die aus fürstlichem oder hochadligem Geschlechte, im 6. Jahrhundert v. Chr. gelebt habe und um 480 gestorben sei, nachdem sie aus dem weltlichen zum Büsser- und Mönchsleben übergetreten, die Stiftung der Lehre (Dharma) und Gemeinde (Sangha) des spätern Buddhismus vollbracht hatte. Dies als historische Wirklichkeit vorausgesetzt, versteht es sich ferner, dass, wie bei allen bekannten ältern Religionsstiftern, von Zoroaster bis Mohammed der Fall gewesen ist, sich auch an das Leben des Çyakamuni ein dichtes Geflecht von Sagen und Legenden gebildet hatte, deren grösster Theil mit den mythologischen Vorstellungen der Inder zusammenhängt. Im Gegensatz zu dieser von fast allen Indologen angenommenen Ansicht der Sache führt nun Kern in seinem Buche, dessen erster Band uns hier deutsch vorliegt, die allerdings auch von einem französischen Gelehrten vertretene Thesis durch, dass der Buddha nicht als ein wirklicher Mensch, sondern als ein reines Gebilde der mythenbildenden Phantasie einer Mönchssecte betrachtet werden müsse, welches einen Tages- oder Sonnengott, den Vischnu der indischen Volkssage, in einer vielfach modificirten Gestalt darstelle. Von diesem Gesichtspunkt aus gewinnen die Erzählungen vom Buddha allerdings häufig ein überraschendes Licht mittels Kern's geistreicher, scharfsinniger und von grosser Gelehrsamkeit auf philosophischem und culturhistorischem Felde unterstützter Interpretation, und Manches, was sonst sinnlos oder wenigstens

bedeutungslos erschien, gewinnt dadurch ein unerwartetes Verständniss. Der Verfasser lässt sich denn auch die Mühe nicht verdriessen, die gesammte Buddhalegende seinen Lesern vorzulegen und knüpft am Schluss seiner Erzählung daran eine Reihe höchst wichtiger Betrachtungen, deren Ergebniss er folgendermassen zusammenfasst: „Der Buddhismus, wie wir ihn kennen, macht den Eindruck eines geistlichen Ordens, dessen Patron, der Buddha, sozusagen die brahmanische Gestalt des Sonnenhelden ist — eines Ordens, der auf dem Volksglauben basirt. Von den im Volksmunde lebenden Mythen, welche schon einen ethischen Anstrich hatten, haben die Mönche einen guten Gebrauch gemacht, sie mit metaphysischen Begriffen in Verbindung gebracht und so bewirkt, dass sie zur sittlichen Erziehung der Masse dienen konnten. Die Ideale eines geistlichen Lebens, wie sie in den Schulen der Brahmanen und Asketen anerkannt waren, wurden von den buddhistischen Mönchen für die Bürgersleute und den geringen Stand mundgerecht gemacht, damit auch diese der Segnungen der Philosophie nicht entbehren sollten." — „Es soll durchaus nicht geläugnet werden, dass der Orden von einer hochbegabten Person gestiftet worden ist, wie auch immer man sich das denken möge; ebenso wenig wie man dies dem Freimaurerorden abzusprechen braucht. Wir können ihn sogar in unserer Phantasie mit allen guten Gaben ausrüsten; aber wir haben kein Recht zu behaupten, dass die Milde und Güte des Buddha der Legende etwas Anderm seinen Ursprung verdankt, als dem uralten Glauben, dass er als wohlthätiger Sonnengott ist — maano miltisto" (der „mildeste Mann" ist Prädikat Gottes in dem altdeutschen Gedicht, welches das Wessobrunner Gebet genannt wird). Im zweiten Buche stellt Kern den Dharma (Gesetz oder Theorie) des Buddhismus dar, wobei er die nahe Verwandtschaft, um nicht zu sagen Identität der darin enthaltenen Lehren mit denen der voraufgegangenen indischen Philosophie und Weltanschauung, besonders des Yoyasystems nachweist. Schon die Einleitung hatte darüber eine Reihe vortrefflicher Winke gegeben, aus denen hervorgeht, dass der Buddhismus nach Theorie und Praxis im Grunde genommen nichts Anderes ist als ein Sprössling der brahmanischen, auf Veda und Vedantaspekulation basirenden Denkweise und Lebensansicht, ein Sprössling, welcher aber durch einige erst in der Folge mehr hervortretende Modifikationen zu einer Weltreligion heranwuchs und sich dadurch in seiner Heimath als dem Lande des ausschliesslichen Brahmanenthums unmöglich machte, während er sich um Indien herum weit und breit durch Asien nach Norden, Nordosten und Süden ausbreitete. Dies Moment, die Geschichte der Gemeinde, des dritten Gliedes der buddhistischen heiligen Dreieinigkeit, soll der zweite Band vorliegenden Werkes umfassen, dessen deutsche Uebersetzung bereits erschienen ist. Ref. glaubt allen denen, welche Kern's Buch im Original noch nicht kennen gelernt haben, die vorliegende Uebersetzung desselben angelegentlich empfehlen zu dürfen, weil dasselbe, auch wenn des Verfassers Hypothese sich nicht bewähren sollte, doch über eine der allermerkwürdigsten Erscheinungen im Geistesleben der Menschheit von Bedeutung ist. C. S.

Grundfragen der Logik. Von Dr. *J. Obermann*. Separat-Abdruck aus dem Jahresberichte 1881/82 des k. k. Staatsgymnasiums im II. Bezirke. Wien, 1882. Im Selbstverlage des k. k. Staatsgymnasiums im II. Bezirke. (46 S.) Lex. 8°.

In klarer und lebendiger Darstellungsweise unternimmt es der in der einschlägigen Literatur wohlbelesene Verf., die „Bedeutung und Berechtigung des empirischen Elementes in der Logik" durch folgende Gedankenentwicklung hervorzuheben. Wie jede Wissenschaft, so muss auch die Logik die Richtigkeit und Gültigkeit des Denkens überhaupt und seiner obersten Gesetze unbedingt voraussetzen. Nur als faktisch vorhanden constatiren kann das Denken die Gesetze, nach denen es mit immanenter Nothwendigkeit verfahren muss; jeder versuchte Beweis aber für ihre Gültigkeit würde das zu Beweisende bereits voraussetzen, wie das speciell an den von Ulrici, Ueberweg und Trendelenburg gegebenen Deduktionen der obersten Denkformen dargethan wird. Da die Logik also nicht das Denken belehrt, sondern umgekehrt die Logik von dem Denken lernt, so ist auch ein praktischer Nutzen der Logik, die Methode der besonderen Wissenschaften zu vervollkommnen, so gut wie nicht vorhanden; ihr Zweck ist vielmehr der rein wissenschaftliche, den Denkprocess in seine einfachen Elemente zu zerlegen. (Sollte indess nicht gerade die Analyse des Denkvorganges selber, der ja doch nicht zu den besonderen Erkenntnissen im Gegensatz steht, sondern eben in ihnen selbst sich bethätigt, die Aufzeigung aller möglichen Arten der Prädikation nach ihrem eigentlichen logischen Werthe — was alles freilich nur eine erkenntnisstheoretische, nicht eine bloss formale Logik leisten kann — auch unmittelbar die Methode des Denkens klären und fördern? Vgl. Schuppe, Erkenntnisstheoret. Logik § 31 u. 32.) Jene Herausschälung der einfachen Elemente des Denkens kann nur geschehen durch eine Analyse des in der inneren Erfahrung unmittelbar gegebenen Denkprozesses selbst, also auf empirischem Wege, und die Empirie, die ausnahmslose (innere) Erfahrung, die „in allen Dingen das Letzte und Höchste ist, worauf wir stossen oder geführt werden" (p. 45), ist es auch, auf welche sich die Denknothwendigkeit der so gefundenen letzten Elemente und Formen des Denkens gründet; alle diese Denknothwendigkeit reducirt sich daher im Grunde auf blosse Thatsächlichkeit. — Wahrheit ist nicht die Uebereinstimmung unseres Vorstellens mit dem Sein, da dieses selbst uns ja immer nur durch unser Vorstellen erfassbar bleibt, sondern die Uebereinstimmung unseres gesammten Erkenntnissinhaltes in sich selbst; dem gegenüber ist der Irrthum nur ein Intermittiren der eigentlichen Denkthätigkeit.

Die Ausführungen des Verf. sind im Wesentlichen nicht neu; am meisten stimmen sie zu den Erörterungen Schuppe's in dessen „Erkenntnisstheoret. Logik", die auch der Verf mehrfach anführt. Doch ist die Schrift als eine dankenswerthe Einführung in die logischen Grundfragen wohl zu empfehlen. Zu wünschen gewesen wäre nur ein schärferes Eingehen auf die Begriffe der Erfahrung und der Nothwendigkeit und deren einzelne Arten. Der Gedanke, dass auf Erfahrung im allerweitesten Sinne

alle unsere Erkenntniss, alles Philosophiren beruht, ist zwar zuzugeben, führt jedoch seiner zu allgemeinen Fassung wegen nicht weiter. Es galt vielmehr, das Moment der Nothwendigkeit innerhalb der allgemeinen „Erfahrung" nicht wieder bloss durch die Berufung auf jene Erfahrung zu begründen, sondern das gegenseitige Verhältniss zwischen der Nothwendigkeit und der Erfahrung — wenn man will, zwischen dem Apriori und dem Aposteriori — genauer zu verstehen. Die Unterscheidung des Verf. zwischen äusserer und innerer Erfahrung erscheint hierzu nicht ausreichend.

Potsdam. Dr. Otto Lehmann.

J. J. Rousseau's Religionsphilosophie. Unter Benutzung bisher nicht veröffentlichter Quellen. Von *Charles Borgeaud*. Genève, H. Georg, Leipzig, G. Fock 1883 (168 S.) 8°.

Mit Recht klagt der Verfasser obiger Dissertation, dass so viel auch über J. J. Rousseau geschrieben worden ist, dessen religionsphilosophischen Ansichten keine irgendwie befriedigende Behandlung zu Theil geworden sei, indem man sich begnüge, diesen Gegenstand als Nebensache zu übersehen oder in seiner Betrachtung das befangene Urtheil mitbringe, das man über Rousseau sonst gewonnen habe. Das berühmte Glaubensbekenntniss des savoyischen Vicars im vierten Buche des Emile gibt indessen, richtig ausgelegt, über Rousseau's Religionsphilosophie vollständigen Aufschluss, und daher hat denn der Verfasser dasselbe im ersten Theil seiner Arbeit gründlich analysirt, um daran anknüpfend im zweiten sich über Rousseau's Auffassung der sog. natürlichen Religion wie des Christenthums im Nähern zu verbreiten und ihn im dritten als Religionsphilosophen zu charakterisiren. Herr Borgeaud durfte bei der Behandlung der Profession de foi du vicaire savoyard ein von Rousseau eigenhändig geschriebenes, noch nicht edirtes Exemplar derselben, welches die Genfer Bibliothek besitzt, benutzen, dessen Collection allerhand Abweichungen von dem gedruckten Texte ergab. Er hat diese Varianten überall angeführt, wo sie den bisherigen Text erläutern und ergänzen können. Auch hat er das erste Concept des vielbesprochenen Kapitels „de la Religion civile" aus dem Contrat social gefunden und auf pag. 128—139 nach dem Genfer Manuscript mitgetheilt. Das Resultat, zu welchem H. Borgeaud hinsichtlich der religionsphilosophischen Ansicht J. J. Rousseau's kommt, ist dieses. Die drei Hauptdogmen der „natürlichen" Religion, Gott, Willensfreiheit, Fortleben der Seele, nimmt Rousseau theils auf die Autorität von Vernunftsgründen, die er wenigstens den Materialisten gegenüber geltend zu machen sucht, theils und hauptsächlich auf Grund einer unmittelbaren Gefühlsüberzeugung an, so dass, wie der Referent sich ausdrückt, jene Dogmen ihm schliesslich nichts Anderes sind als Postulate der praktischen Vernunft. Ferner ist Rousseau der positiven christlichen Religion gegenüber, wenn er mit theoretischem Raisonnement an sie herantritt, skeptisch gesinnt und zwar gibt er seinen Zweifeln in der Confession wie in den Lettres de la Montagne unumwundenen Ausdruck;

nichtsdestoweniger zieht ihn das Gefühl doch wieder zum Christenthum hin. und es schliesst daher das Bekenntniss mit jenem begeisterten Glaubenserguss, den man niemals ohne Rührung und Bewunderung lesen kann. Es geht daraus hervor, dass Rousseau der Religion als der Lehre vom Transcendenten gegenüber ungefähr auf demselben Standpunkt sich befindet wie Kant, der „erschüttert ist in Folge eines theoretischen Raisonnements und wieder feststeht auf dem Grunde der innern Ueberzeugung, respective der praktischen Vernunft", wie er sich in einem Briefe an M. de Beaumont ausdrückt: si je me détermine pour la révelation, c'est parce que mon coeur m'y porte — mais ce n'est pas parce que je la vois démontrée, car très-sûrement elle ne l'est pas à mes yeux. Vom Kirchenwesen will er aber als echter Sohn des achtzehnten Jahrhunderts nichts wissen: je suis chrétien, ruft es aus, non comme un disciple des prêtres, mais comme un disciple de Jésus-Christ. Auch hier ist die Analogie mit Kant naheliegend, nur dass er in der Anerkennung der Schwäche der theoretischen Vernunft noch viel weiter geht als dieser, und darum auch viel rücksichtsloser sich dem Glauben in die Arme wirft. Wenn daher der Verf. im letzten Theile seiner Schrift Rousseau's religionsphilosophische Stellung so bestimmt, dass er ihn zwischen den englischen Deismus und die deutsche Philosophie setzt, so ist dies zwar im Allgemeinen ganz richtig, dabei aber so zu verstehen, dass Rousseau dem Rationalismus Kants doch viel ferner bleibt, als etwa der Glaubenstheorie Hamann's und Jacobi's. Von seinen französischen Zeitgenossen wiederum, insbesondere von den Materialisten unterscheidet sich der Genfer Philosoph durch seinen Spiritualismus, während er übrigens mit ihnen auf dem gleichen Boden des individualistischen Liberalismus steht. Herrn Borgeaud's Arbeit, welcher überall mit warmem Eifer des vielverkannten grossen Landsmannes sich annimmt und ihn in der That an mehr als einem Punkte (wie z. B. hinsichtlich der meist ganz falsch verstandenen religion civile im Contrat social, wo Rousseau im Grunde nur Locke's Gedanken wiederholt und der Forderung einer Staatsreligion durchaus fern bleibt) glücklich vertheidigt, verdient wegen der gründlichen Erörterung ihres Gegenstandes ein schätzenswerther Beitrag zur Erkenntniss einer der allerhervorragendsten litterarischen Erscheinungen des vorigen Jahrhunderts genannt zu werden. C. S.

Ueber philosophische Tradition. Eine akademische Antrittsrede, gehalten in der Aula der Universität Jena u. s. w. Von *Otto Liebmann*. Strassburg, K. J. Trübner 1883 (32 S.) 8°.

Nachdem der Verfasser der näheren und ferneren philosophischen Vergangenheit Jena's in hohen Ehren gedacht, geht er, den Gesichtskreis seiner Betrachtung über die nationale Culturgeschichte hinaus erweiternd dazu über, die grossen Traditionen hervorzuheben, die als „selbstständig ersonnen und dann durch Ueberlieferung sich forterbende Conceptionen," „das philosophische Denken im Lauf seiner mehr als zweitausendjährigen

Geschichte auf entscheidende Weise umgeändert und gefördert" haben. „Das Erste ist die platonisch-aristotelische Lehre von der Substantialität der Form; das Zweite ist die auf der Schwelle der modernen Zeit am entschiedensten von Descartes ausgesprochene und durchgeführte Idee einer rein mechanischen Welterklärung; das Dritte ist die mit enormer Ueberflügelung aller ähnlichen Tendenzen früherer Zeit von Kant geförderte Reduction der philosophischen Forschung auf blosse Selbstkritik der menschlichen Vernunft." „Es steht zweifellos fest," fährt Liebmann fort, „dass es ausser den die Volksmeinung regierenden Weltreligionen keine geistigen Factoren gibt, welche sich an tiefgreifender und nachhaltiger Autorität, an überzeugungsstiftender und überzeugungsbeherrschender Macht mit jenen drei philosophischen Haupttraditionen zu messen vermöchten", wenn allerdings auch „direct nur innerhalb der Gelehrtenwelt". Wenn nun allerdings nicht bestritten werden kann, dass jene drei hervorgehobenen Haupttraditionen von durchgreifender Wichtigkeit für die wissenschaftliche Methodik sind, so lässt sich doch einwenden, dass die „mechanische Welterklärung" einerseits nicht erst in neuerer Zeit, etwa mit Descartes aufgetaucht ist, sondern schon aus der alten hellenischen Philosophie stammt (Democrit, Epicur u. s. w.) und dass sie andererseits in neuerer Zeit nicht sowohl innerhalb der Philosophie wie als naturwissenschaftliche Tradition gewirkt hat. Somit blieben dann nur als philosophische Haupttraditionen die Gegensätze der Ideenlehre und der Vernunftkritik übrig, was im Grunde schon Hegel anerkannt hat, indem er, abgesehen von der Speculation des alten Orients, zwei Grundtypen des Denkens annimmt: 1) die Entfaltung der besonderen Bestimmungen des Gedankens zu einer objectiven Allheit, eben die Lehre von den Ideen, welche entweder transscendent (Plato) oder immanent (Aristoteles) das Wesen der Dinge darstellen, oder 2) die Rücknahme der Ideen in der Philosophie des Geistes, mittels deren die Vernunft Alles, was ihr äusserlich und gegenständlich war, als ihren eigenen Inhalt und ihr Erzeugniss begreift, mag dies nun in einer mehr idealistischen (Leibniz) oder mehr realistischen (Spinoza) Fassung der Sache geschehen, und mag es mehr dogmatistisch (vorkantische Periode) oder mehr kritisch verarbeitet werden.

C. S.

Die Schrift des alexandrinischen Bischofs Dionysius des Grossen „über die Natur", eine altchristliche Widerlegung der Atomistik Demokrits und Epikurs. Inaug.-Diss. von *Georg Roch*. Leipzig, Pöschel und Trepte. (60 S.) 8°.

Eusebius hat in seiner Praeparatio evangelica bedeutende Bruckstücke einer Schrift *περὶ φύσεως* aufbewahrt, welche der Leiter der alexandrinischen Katechetenschule und nachherige Bischof Dionysius, genannt der Grosse, im zweiten Viertel des 3. nachchristlichen Jahrhunderts besonders zum Zweck der Widerlegung des atheistischen Atomismus verfasst hatte. Nach einer Einleitung, welche von der Lebensgeschichte des Dionysius sowie von Zeit und Anlass der Schrift *περὶ φύσεως* handelt, auch Empfänger

und Umfang derselben bespricht, gibt der Verf. eine im Ganzen recht geschickte Uebersetzung des grossen Fragments nach dem Routh'schen Texte und fügt eine Analyse hinzu, worin die Auffassung und Kritik der Atomistik durch Dionysius erörtert werden. In einem letzten Abschnitt fügt er ein Urtheil über den Werth der Schrift περὶ φύσεως hinzu, deren ästhetische und historische Vorzüge von ihm gebührend hervorgehoben werden. Der historische Werth der Schrift besteht nach Dr. Roch besonders darin, „dass wir in ihr die älteste zusammenhängende Widerlegung der Atomistik von der christlichen Weltanschauung aus vor uns haben, eine Widerlegung, die zugleich auch von bleibendem philosophischen Werth ist". Einem denkenden Manne wie Dionysius, der aus der Schule des platonisch gebildeten Origenes hervorgegangen war, konnten in der That die gewaltigen Mängel der atomistisch-materialistischen Denkweise nicht verborgen bleiben, und er hat seiner Kritik in den uns vorliegenden sieben zum Theil recht umfangreiche Kapitel umfassenden Fragmenten einen beredten Ausdruck verliehen. Roch's Dissertation ist ein schätzenswerther Beitrag zur Geschichte sowohl der Philosophie als der christlichen Apologetik. C. S.

Neu eingegangene Schriften.

Stöhr, Ad., Replik gegen Witte.
Meinong, Alexius, Ueber philosophische Wissenschaft und ihre Propaedeutik.
Friedrich, G., Die Krankheiten des Willens.
Lipps, Theod., Psychologische Studien.
Hartmann, Ed. von, Der Spiritismus.
Cathrein, Vict., Die Sittenlehre des Darwinismus.
Romanes, C. Joh., Die geistige Entwicklung im Thierreich.
Spir, A., Schriften. Bd. III und IV.
Salter, W. M., Die Religion der Moral. Vom Verf. genehmigte Uebersetzung.
Scheffler, Herm., Die Welt nach menschlicher Auffassung.
Svoboda, Ad., Kritische Geschichte der Ideale. Bd. I. Lfr. 1.
Gumplowicz, Ludw., Grundriss der Sociologie.
Funck-Brentano, Th., Les principes de la découverte.

Bibliographie
von
Dr. F. Ascherson.

I. Gesammelte Schriften. Encyclopädie. Bibliographie. Vorträge, Philosophische, herausgeg. von d. Philosophischen Gesellschaft zu Berlin. Neue Folge. 9. Heft. gr. 8. Halle, C. E. M. Pfeffer. n. 1 M. 20 Pf. (S. ob. S. 438 f.) Inhalt: J. H. v. Kirchmann als Philosoph, Vorträge von Lasson u. Meineke. — Spir, A., Gesammelte Schriften. Lieferg. 14—16. (Schluss.) 8. Lpz., J. G. Findel. à n. 1 M. [S. ob. S. 59.] — v. Hagen, E., Philosophische Abhandlungen u. Aphorismen. Beiträge zur Einsicht in die ächte Weisheit. 1 Haupttheil: Genius, Geist u. Gemüth. 1. Heft Intellectuelles gr. 8. Hannover, C. Schüssler in Comm. n. 3 M. — Springer, R., Essays zur Kritik u. Philosophie u. zur Goethe-Literatur. gr. 8. Minden, J. C. C. Bruns' Verlag. n. 6 M. — Meinong, A., Ueber

Inhaltsverzeichniss.

I. Abhandlungen und Aufsätze.

Seite

Hartmann und Lotze. Eine metaphysische Studie. Von Dr. *G. Hartung* . . . . . 1—20
Noch einmal Leibniz und Geulinx. Von *E. Pfleiderer* . . . 20—39
Kant's Lehre vom analytischen Urtheil. Von Dr. *Koppelmann* 65—101
Philosophie und Christenthum. Von *Ed. v. Hartmann* . . . 101—127
Ueber den Raum der Wahrnehmung. I. Von *Th. Lipps* . . 193—234
Die Philosophie Boström's u. ihre Selbstauflösung. Von *J. Borelius* 235—243
Ueber den Raum der Gesichtswahrnehmung. II. III. Von *Th. Lipps* 321—369
Methode und Methoden. Mit Beziehung auf Bd. II von Wundt's Logik. Von *L. Rabus* . . . . . 370—383
Schopenhauer und Goethe. Von Dr. *A. Harpf* . . . . . 449—479
Die Dinge an sich, das „Ausser-uns", das für unsere Erkenntniss „Gegebene" und unsere Erfahrung. Von Pfarrer Dr. *Knauer* 479—491
Darstellung und Kritik der Lotze'schen Lehre von den Localzeichen. Von Dr. *Reinh. Geyer* in Lund . . . . . 513—560
Summarische Darstellung der Fundamentalsätze der K. F. E. Trahndorff'schen Philosophie u. s. w. Von *Jos. v. Billewicz* 561—572

II. Recensionen, Referate und Anzeigen.

Stokes, George J., The objectivity of truth. (Bespr. v. d. Red.) 39—43
Delff, Dr. *H. K. Hugo*, Grundzüge der Entwicklungsgeschichte der Religion. (Bespr. v. d. Red.) . . . . . 43—46
Nägeli, C. v., Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre. (Angez. von *Henniger*) . . . . . 47—48
Merz, John Theodore, Leibniz. (Bespr. v. d. Red.) . . . . 48—50
Jhering, R. v., Der Zweck im Recht. (Rec. von *A. Lasson*) . 128—144
Stadler, Aug., Kant's Theorie der Materie. (Rec. v. *A. Elsas*) 144—160
Meinong, Al., Hume-Studien. II. (Rec. von *Joh. Volkelt*) . . 160—176
Grassmann, R., Das Gebäude des Wissens. Bd. III. IV. V. (Rec. von *L. Weis*) . . . . . 243—260

Seite

Spicker, G., Lessings Weltanschauung. (Rec. von *A. Lasson*) 261–276
Wille, E., Wilh. Wundt's irrthümliche Auffassung von Hume's und Kant's Seelenbegriff 276–284
Analyse der reinen Naturwissenschaft Kant's. (Bespr. v. *J. Witte*) 284–288
Siebeck, H., Geschichte der Psychologie. Thl. I. Abth. 1, 2. Rec. von *P. Natorp*) 384–396
Pressensé, Edm. de, Die Ursprünge. Deutsch v. *Ed. Fabarius*. (Bespr. v. d. Red.) 396–406
Natorp, P., Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems im Alterthum. (Bespr. von *A. Richter*) 406–409
Opsimathes, Γνωμαι s. thes. sententiarum. (Angez. v. d. Red.) 409–410
C. Braig, Die Zukunftsreligion des Unbewussten und das Princip des Subjectivismus. (Bespr. v. d. Red.) 410–412
Lippert, Jul., Allgemeine Geschichte des Priesterthums. (Angez. v. d. Red.) 412–413
Steudel, Dr. *A.*, Philosophie im Umriss. Theil II. Abth. 3. (Rec. von *A. Lasson*) 491–497
Radestock, P., Genie und Wahnsinn. (Bespr. v. Dr. *E. Philippi*) 497–501
Hardy, E., Der Begriff der Physis in der griechischen Philosophie. (Rec. von *P. Natorp*) 572–593
Ribot, Th., Les maladies de la volonté. (Rec. v. *E. Philippi*) 593–609
Nahlowsky, J. W., Das Gefühlsleben. 2. Aufl. (Rec. von *W. Schuppe*) 609–615
Sinnett, A. P., Die esoterische Lehre oder Geheimbuddhismus. (Bespr. v. d. Red.) 615–618

Litteraturbericht.

I. *Schneider, O.*, Die psychologische Entwicklung des Apriori (von *J. Witte*) 50–59

II. *Liebmann, O.*, Die Klimax der Theorien (von der Red.); *Schubert-Soldern, R. v.*, Ueber Transcendenz des Objects und Subjects (von *R. Lehmann*); *Pünjer, B.*, Geschichte der christl. Religionsphilosophie, II (von *Fr. Kirchner*) . 176–181

III. *Schneider, G. H.*, Der thierische Wille (von *Fr. v. Baerenbach*); *Schwerdtschlager, J.*, Kant und Helmholtz; *Focke, R.*, Ueber das Wesen der Seele; *Müller, Moritz*, Die Fortsetzung unseres Lebens im Jenseits; *Fraser, A. C.*, Selections from Berkeley; *Secchi, A.*, Die Grösse der Schöpfung; *Schuppe, W.*, Das metaphysische Motiv und die Geschichte der Philosophie im Umrisse; *Kirchner, Fr.*, Katechismus der Geschichte der Philosophie, 2. Aufl. (Angez. v. d. Red.); *Gutberlet, C.*, Ethik und Naturrecht (von *B. Münz*); *Bax, E. B.*, Kants Prolegomena and metaphysical Foundations

Seite

of natural science (von d. Red.); *Plumacher, O.*, Der Kampf ums Unbewusste; *Dieselbe*, Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart; *Köber, R.*, Das philosophische System Ed. v. Hartmanns (von *Fr. Kirchner*); *Runze, G.*, Grundriss der evangel. Glaubens- und Sittenlehre (v. *Demselben*) 299—305

IV. *Rieger, C.*, Der Hypnotismus (bespr. v. *J. Volkelt*); *Keller, J.*, Der Ursprung der Vernunft; *Chiapelli, Al.*, Sul carattere formale del principio etico; *Parisius, Ed.*, Gedenkblätter (bespr. von d. Red.); *Rothenbücher, Ad.*, Handbuch der Moral (bespr. von *O. Lehmann*); *Wolff, H.*, Wegweiser in das Studium der Kantischen Philosophie; *Derselbe*, Handbuch der Logik (bespr. von *L. Rabus*); *Frohschammer, J.*, Die Philosophie als Idealwissenschaft und System; *Fischer, E. L.*, Das Problem des Uebels und die Theodicee (bespr. von *Fr. Kirchner*); *v. Hardenberg, Friedrich*, (gen. *Novalis*), Eine Nachlese u. s. w.; *Belck, W.*, Geschichte des Montanismus; *Eisler, M.*, Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters (bespr. von d. Red.); *Springer, R.*, Encarpa (bespr. von *Fr. Kirchner*); *Brodbeck, Ad.*, Mensch und Wissen (von *J. Henniger*); *Frohschammer, J.*, Ueber die Genesis der Menschheit u. s. w. (von *Fr. Kirchner*); *Wittstein, Th.*, Der Streit zwischen Glauben und Wissenschaft (von *O. Lehmann*); *Justus, J.*, Das Christenthum u. s. w. (von *Fr. Kirchner*); *Müller, W.*, Gerhard von Swieten; *Schwartzkopff, P.*, Die Freiheit des Willens (von d. Red.); *Geigel, A.*, Ueber Wissen und Glauben (von *Fr. Kirchner*); *Carus, P.*, Ursache, Grund und Zweck; *Koch, J. L. A.*, Erkenntnisstheoretische Untersuchungen (von *O. Lehmann*); *Happel, J.*, Das Christenthum und die heutige vergl. Religionsgeschichte (von d. Red.); *Windelband, W.*, Beiträge zur Lehre vom negativen Urtheil (von *A. Richter*) . . . . . 413—438

V. *Stern, A.*, Ueber die Beziehungen Chr. Garve's zu Kant; *Lüllmann, C.*, Ueber den Begriff amor intellectualis bei Spinoza; *Arréat, L.*, La morale dans le drame, l'épopée et le roman (von d. Red.) . . . . . 501—503

VI. *Oelzelt-Newin, A.*, Die Unlösbarkeit der ethischen Probleme (von *B. Münz*); *Kern, H.*, Der Buddhismus und seine Geschichte (von d. Red.); *Obermann, J.*, Grundfragen der Logik (von *O. Lehmann*); *Borgeaud, Ch.*, J. J. Rousseau's Religionsphilosophie; *Liebmann, O.*, Ueber philosophische Tradition; *Koch, G.*, Die Schrift des alexandrin. Bischofs Dionysius des Grossen über die Natur (von d. Red.) . . 618—630

III. Verschiedenes.

Neu bei der Redaction eingegangene Schriften 59. 181. 305—306. 438. 504. 630.

Bibliographie von Dr. *F. Ascherson* 59—62. 182—189. 306—314. 438—444. 504—510. 630—634.

Recensionen-Verzeichniss 62—64. 189—191. 315—317. 444—446. 510—511. 634—635.

Aus Zeitschriften 64. 191—192. 317—320. 446—448. 511—512. 636.

Miscellen 312. 448. 512.

philosophische Wissenschaft u. ihre Propädeutik. gr. 8. Wien, A. Hölder. n. 3 M. 60 Pf. — Müller, J., Die wissenschaftlichen Vereine und Gesellschaften Deutschlands im 19. Jahrhundert. Bibliographie ihrer Veröffentlichungen seit ihrer Begründung bis auf die Gegenwart. Lief. 6. 4. Berlin, A. Asher und Co., Verlags-Conto. n. 6 M. [S. ob. S. 59.] — Vierteljahrs-Catalog aller in Deutschland erschienenen Werke aus dem Gebiete der Theologie und Philosophie. Jahrg. 1885. Jan.—März. 8. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchh., Verlags-Conto. pro 10 Exempl. n. 1 M. 80 Pf.

II. **Zur Geschichte der Philosophie und Wissenschaft.** Svoboda, A., Kritische Geschichte der Ideale. 1. Bd. Lief. 1. gr. 8. Leipzig, Th. Grieben's Verlag. n. 1 M. 80 Pf. — Brasch, M., Die Klassiker der Philosophie von den frühesten griechischen Denkern bis zur Gegenwart. Lief. 36. 37, 38, 39, 40, 41. gr. 8. Leipzig, Gressner und Schramm. à n. 50 Pf. [S. ob. S. 505.] — Platonis Symposion. Erklärt von A. Hug. 2. Aufl. 8. Leipzig, B. G. Teubner. 3 M. — Plato's Werke. 1. Lief. Phädon. Deutsch von K. Prantl. 1. Lief. 2. Aufl. 8. Berlin, Langenscheidt'sche Verlagsbuchhandlung. n. 35 Pf. — Desgl., 19. Heft. Euthyphron und Kriton. Deutsch von E. Eyth. 2. Heft. 3. Aufl. 8. Ebda. n. 35 Pf. [S. ob. S. 439.] — Plato's Werke. 2. Bd. Der Staat. Uebersetzt von G. Hess. 1. Bd. (Collection Spemann. Deutsche Hand- und Hausbibliothek. 126. Bd.) 8. Stuttgart, W. Spemann. Geb. n. 1 M. [S. ob. Bd. XIX S. 315 f.] — Arundel, The secret of Plato's Atlantis. 8. London, Burns and Dates. 6 sh. — Jerusalem, E., Die Aristotelischen Einheiten im Drama. Ein Beitrag zur Poetik. gr. 8. Leipzig, G. Fock, Verlags-Conto. n. 3 M. 60 Pf. — Heck, L., Die Hauptgruppen des Thiersystems bei Aristoteles und seinen Nachfolgern, ein Beitrag zur Geschichte der zoologischen Systematik. gr. 8. Leipzig, Rossberg'sche Buchhandlung. n. 1 M. 60 Pf. — Epiktets Handbüchlein der Moral. (Universal-Bibliothek Nr. 2001.) 16. Leipzig, Th. Reclam jun. n. 20 Pf., geb. n. 60 Pf. — Jessen, J., Apollonius von Tyana und sein Biograph Philostratos. 4. Hamburg, G. E. Nolte. baar 2 M. 50 Pf. — Hildebrand, A., Boëthius und seine Stellung zum Christenthum. gr. 8. Regensburg, G. J. Manz. n. 5 M. — Berdozzi, G., Spirito della religione agostiniana. 16. Viterbo, Agnesotti. 1 l. 75 c. — Gonzalez, C. J., Die Philosophie des heiligen Thomas von Aquin. Uebersetzt von C. J. Nolte. 3. Bd. gr. 8. Regensburg, G. J. Manz. n. 6 M. [S. ob. S. 506.] — Adam, De methodo apud Cartesium, Spinozam et Leibnitium. Paris, Hachette et Co. — Sundby, H., Blaise Pascal, sein Kampf gegen die Jesuiten und seine Vertheidigung des Christenthums. Uebersetzt von H. P. Junker. gr. 8. Oppeln, F. Franck's Buchhandlung. n. 1 M. 20 Pf. — Böhme, J., Sein Leben und seine theosophischen Werke in geordnetem Auszuge mit Einleitungen und Erläuterungen durch J. Claassen. 1. Bd. 8. Stuttgart, J. F. Steinkopf. n. 3 M. — Münz, W., Die Grundlagen der Kant'schen Erkenntnisstheorie. 2. Aufl. gr 8. Breslau, W. Köbner. n. 1 M. 80 Pf. — Cesca, G., La dottrina Kantiana dell' a-priori. 8. Verona, Drucker e Tedeschi. 5 l. — Stöhr, A., Replik gegen Witte. Eine Vertheidigung meiner Schrift: Analyse der reinen Naturwissenschaft Kant's gegen Professor J. Witte. gr. 8. Wien, Toeplitz und Deuticke. n. 80 Pf. — Jansen, A., Jean Jacques Rousseau als Botaniker. gr. 8. Berlin, G. Reimer. n. 8 M. — Herbart, J. F., Sämmtliche Werke. In chronologischer Reihenfolge herausgegeben von K. Kehrbach. 2. Bd. gr. 8. Leipzig, Veit und Co. n. 12 M. [S. ob. Bd. XVIII S. 442 f.] — Janet, P., Victor Cousin et son oeuvre. 8. Paris, C. Lévy. 7 fr. 50 c.

III. **Zur philosophischen Weltanschauung.** v. Hartmann, E., Der Spiritismus. gr. 8, Leipzig, W. Friedrich. n. 3 M. — Johann, Erzherzog,

Einblicke in den Spiritismus. 5. Aufl. 8. Linz, F. J. Ebenhöch'sche Buchhandlung. n. 1 M. — Jung, A., Die Harfe von Discatherine. Bekenntnisse eines Dichter-Philosophen. 2 Bde. gr. 8. Leipzig. W. Friedrich. n. 10 M.

IV. Zur Erkenntnisstheorie und Logik. Franke, J., Ueber Lotze's Lehre von der Phänomenalität des Raumes. 8. Leipzig, G. Fock, Verlags-Conto. n. 1 M. 20 Pfg. — Glanville, J., Scepsis scientifica, or confest ignorance the way to science. 18. London, K. Paul, Treach & Co. 6 sh.

V. Zur Naturphilosophie. Harnack, A., Naturforschung und Naturphilosophie. Vortrag. gr. 8. Leipzig, B, G. Teubner. 60 Pfg. — Darwin's Ch., Gesammelte Werke. Uebersetzt v. J. V. Carus. 2. Aufl. Lief. 1. gr. 8. Stuttg. E. Schweizerbart'sche Verlagshandlung. n. 1 M. — Sterne, C., Werden u. Vergehen. Eine Entwickelungsgeschichte des Naturganzen in gemeinverständlicher Fassung. 3. Aufl. Lief. 11 u. 12. gr. 8. Berlin. Gebr. Borntträger. à n. 1 M. [S. ob. S. 506] — Michelis, F., Die naturwissenschaftliche Unhaltbarkeit der Darwinischen Hypothese. Vortrag. 8. Heidelberg, G. Weiss Verlag. n. 60 Pf. — Schriften, Darwinistische. XVI. gr. 8. Leipzig, E. Günther's Verlag. n. 5 M. Inhalt: Charles Darwin u. sein Verhältniss zu Deutschland, von E. Krause — Scheffler, H., Die Welt nach menschlicher Auffassung. gr. 8. Leipzig, F Fritsch. n. 13 M. — Romanes, G. J., Die geistige Entwicklung im Thierreich nebst einer nachgelassenen Arbeit: Ueber den Instinkt v. Ch. Darwin. gr. 8. Leipzig, E. Günther's Verlag. n. 10 M.

VI. Zur Anthropologie und Psychologie. Preyer, W., Aus Natur- u. Menschenleben. (Allgemeiner Verein für deutsche Literatur. Serie 10; 1. Bd.) 8. Berlin, Allgemeiner Verein für deutsche Literatur. n. 5 M., geb. n. 6 M. — Reclus, E., Les primitifs. Etudes d'ethnologie comparée. 18. Paris, G. Chamerot. 3 fr. 50 c. — Lipps, Th. psychologische Studien. gr. 8. Heidelberg, G. Weiss, Verlag. n. 3 M. 20 Pf. — Friedrich, G., Die Krankheiten des Willens vom Standpunkte der Psychologie aus betrachtet. 8. München, G. Friedrich'sche Buchhandlung. n. 1 M.

VII. Zur Ethik, Culturgeschichte und Rechtsphilosophie. Rothenbücher, A., Der Philosoph für die Welt. 8. Cottbus, H. Differts Buchhdlg. n. 1 M. Salter, W. M., Die Religion der Moral. Uebersetzt und herausgegeben von G. v. Gizycki. 8. Leipzig, W. Friedrich. n. 3 M. — Glogau, G., Ueber politische Freiheit. Vortrag. gr. 8. Kiel, Lipsius und Tischer. Verlags-Conto. n. 60 Pfg. — Kolb, G. F., Culturgeschichte der Menschheit, mit besonderer Berücksichtigung von Regierungsform, Politik, Religion, Freiheits- und Wohlstands-Entwickelung der Völker. 3. Aufl. Lief. 10. 11. gr. 8. Leipzig, A. Felix. à n. 1 M. (S. ob. S. 508.) — Henne-am Rhyn, O., Die Kreuzzüge und die Helfer ihrer Zeit. Mit Illustr. v. G. Doré u. A. 2. Aufl. Lief. 1. 4. Leipzig. J. G. Bach's Verlag. n. 1 M. — Snell, W., Naturrecht nach den Vorlesungen. Neue Ausgabe. gr. 8. Bern, R. Jenni's Buchh. n. 2 M. — Hoppe, J., Der psychologische Ursprung des Rechts. gr. 8. Würzburg, A. Studer's Verlagshandlung. n. 3 M.

VIII. Zur Religionsphilosophie. Lipsius, E. A., Philosophie und Religion. Neue Beiträge zur wissenschaftlichen Grundlegung der Dogmatik. gr. 8. Leipzig, J. A. Barth. n. 5. M. — Schwickert, J. J., Zum Frieden zwischen Philosophie und positiver Religion. gr. 8. Bonn, Rheinisches Buch- und Kunst-Antiquariat. n. 80 Pfg. — Pfleiderer, J. G., Evangelische Glaubens- und Sittenlehre für höhere Schulen. 3. Ausg. 8. J. Schergen. Geb. n. 1 M. 60 Pfg. — v. Nathusius, M., Das Wesen der Wissenschaft in ihrer Anwendung auf die Religion. Empirische Grundlegung für die theologische Methodologie. gr. 8. Leipzig, J. C.

Hinrichs'sche Buchh. Verlags-Conto. n. 8 M. — Arthur, W., Religion without God and God without religion. Part. 1. 8. London, Bemrose. 2 sh.

IX. Zur Sprachphilosophie. Wegener, Ph., Untersuchungen über die Grundfragen des Sprachlebens. gr. 8. Halle, M. Niemeyer. n. 5 M. — Gerber, G., Die Sprache als Kunst. 2. Aufl. Lief. 9 u. 10. gr. 8. Berlin, R. Gärtner's Verlag. à n 2 M., kplt. n. 20 M. [S. ob. S. 442].

X. Zur Aesthetik. Adam, C. E., Essai sur le jugement esthétique. 8. Paris, Hachette et Co. 5 fr. — Stöckl, A., Ueber Wesen u. Zweck d. ästhetischen Kunst. 8. Mainz, F. Kirchheim. 75 Pf. — Hanslick, E., Die moderne Oper. Kritiken und Studien. 8. Tausend. 8. Berlin, Allgemeiner Verein f. deutsche Literatur. n. 5 M. geb. baar n. 6 M. — Hanslick, E., Aus dem Opernleben der Gegenwart. Neue Studien und Kritiken. 3. Tausend. 8. Ebda. n. 5 M., geb. baar n. 6 M. — Marsop, P., der Einheitsgedanke in der deutschen Musik. 8. Berlin, Th. Barth. n. 1 M.

XI. Zur Pädagogik. Vierteljahrs-Catalog aller in Deutschland erschienenen Werke aus dem Gebiete der Pädagogik. Jahrg. 1885. Januar bis März. 8. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung per 10 Expl n. 2 M. 40 Pf. — Erläuterungen zum Jahrbuch d. Vereins für wissenschaftliche Pädagogik. [16. Jahrg. 1884.] nebst Mittheilungen an seine Mitglieder. Herausgegeben von Th. Vogt. 8. Leipzig, Veit u. Co. n. 1 M. — Jahrbuch, Pädagogisches. 1884. Red. von M. Zens. gr. 8. Wien, Manz'sche Hof- und Universitäts-Buchhandlung. n. 2 M. — Teller, E., Kleines Lehrer-Album. Pädagogische Sentenzen u. Aphorismen in poetischem Gewande. 16. Bernburg, J. Bacmeister in Comm. n. 80 Pf. — — Sammlung selten gewordener pädagogischer Schriften früherer Zeiten. Herausgeg. von A. Israel und J. Müller. Heft 12. gr. 8. Zschorpau, F. A. Haschke. n. 2 M. 80 Pf. [S. ob. S. 186.] Inhalt: Vor- u. Frühreformatorische Schulordnungen u. Schulverträge in deutscher u. niederländischer Sprache. Herausgeg. von J. Müller. 1. Abth. Schulordnungen aus den Jahren 1226—1505. — Fénélon, Education des filles. Précédée d'une introduction par O. Greard 18. Paris, Librairie des Bibliophiles. 7 fr. 50 c. — Porträts berühmter Pädagogen Comenius, Diesterweg, Herbart, Kehr, Fröbel, Pestalozzi, Lüben, Jahn. Chemiegraphie. Fol. Wien, A. Pichlers Wittwe u. Sohn. Verlags-Conto. In Mappe n 4 M. 40 Pf., einzelne Blätter à n. 50 Pf. — Fricke, F. W., Erziehungs- u. Unterrichtslehre. Neue [Titel-]Ausg. 3. Lief. 8. Mannheim, J. Bensheimer's Verlag. n. 70 Pf. [S. ob. S. 509.] — Lentz, F., Lehrbuch der Erziehung u. des Unterrichts. 2. Theil. Die Unterrichtslehre. gr. 8. Tauberbischofsheim, J. Langen'sche Buchhandlung. n. 4 M. [S. ob. Bd. XIX. S. 632.] — Parato, la nuova pedagogica nazionale scritti educativi, teorici e pratici. Parte teorico. Torino Tip. ered. Botta 1. 6. — Thring, E., Theory and practice of teaching. 12. London, Cambridge Warehouse. 4 sh. 6 d. — Schorn, A., Geschichte der Pädagogik in Vorbildern u. Bildern. 12. Aufl. von H. Reinecke gr. 8. Leipzig, Dürr'sche Buchhdlg. n 4 M. — Seidel, R., Friedrich der Grosse, „der Heros der deutschen Volksbildung" und die Volksschule. 8. Wien, Pichlers Wittwe u. Sohn. n. 1 M. 50 Pf. — Hahn, G. P. R., Basedow und sein Verhältniss zu Rousseau. Ein Beitrag zur Geschichte der Pädagogik im 18. Jahrhundert. gr. 8. Leipzig, Weiss u. Schack. n. 1 M. 50 Pf. — Fröhlich, O., Die wissenschaftliche Pädagogik Herbart, Ziller, Stoy's in ihren Grundlehren gemeinfasslich dargestellt und an Beispielen erläutert. 2. Aufl. 8. Wien, A. Pichlers Wwe. u. Sohn. n. 2 M. 50 Pf. — Wiesner, E., Joh. Heinr. Pestalozzi. Ein pädagog. Volksbuch. 8. Bernburg, J. Bacmeister. n. 1 M. — Savorini, V., Enrico Pestalozzi. 8. Turin, J. Vigilardi. 1 l. 50 c. — Bierling, E. R., Die confessionelle Schule in Preussen u. ihr Recht.

Zwei Abhandlungen. gr. 8. Gotha, F. A. Perthes. n. 4 M. — Sohersig, E. Der Begriff der Bildung nach seinen psychischen Momenten u. pädagogischen Konsequenzen. Ein Vortrag. gr. 8. Leipzig H. Matthes. Verlags-Conto. n. 1 M. — Reimann, M., Die körperliche Erziehung und die Gesundheitspflege in der Schule. gr. 8. Kiel, Lipsius und Tischer, Verlags-Conto. n. 1 M. 80 Pfg. — Bezold, E., Schuluntersuchungen über das kindliche Gehörorgan. gr. 8. Wiesbaden, J. F. Bergmann. n. 3 M. 60 Pfg. — Jahrbuch, pädagogisches. Rundschau auf dem Gebiete des Volksschulwesens. 1884. Herausgegeben v. J. Meyer. gr. 8. Berlin, Th. Hofmann. n. 4 M. 50 Pfg. — Lauer, M., Entwicklung und Gestaltung des belgischen Volksschulwesens seit 1842. gr. 8. Berlin, Th. Hofmann. n. 3 M. — Lauer, M., Entwickelung und Gestaltung des niederländischen Volksschulwesens seit 1857. gr. 8. Berlin, Th. Hofmann. n. 4 M. — Rein, W., A. Pickel u. E. Scheller. Theorie und Praxis des Volksschulunterrichts nach Herbartischen Grundsätzen. VIII. Das 8. Schuljahr. gr. 8. Dresden, Bleyl und Kämmerer. n. 3 M. (S. ob. 188 f.) — Henke, Die Lehrplanübersichten des Gymnasiums zu Barmen. Barmen, H. Klein. Baar 75 Pfg. — Instructionen für den Unterricht an den Gymnasien in Oesterreich. 2. Abdr. gr. 8. Wien, A. Pichlers Witwe u. Sohn. Verlags-Conto. n. 4 M. — Harms, F., Methode des akademischen Studiums. Herausgegeben von H. Wiese. gr. 8. Leipzig, Th. Grieben's Verlag. n. 1 M. 60 Pfg. — Heitz, E., Zur Geschichte der alten Strassburger Universität. Reden. gr. 8. Strassburg, J. H. E. Heitz. n. 60 Pfg. — Stocker, C. W. F. L., Die theologische Facultät in der grossherzoglich badischen Universität Heidelberg von 1386 bis 1886. gr. 8. Heidelberg, G. Kersten. n. 1 M. — Loewenthal, W., De l'enseignement de l'hygiène dans les facultés. gr. 8. Lausanne, B. Benda. n. 1 M. — Centralblatt für das gewerbliche Unterrichtswesen in Oesterreich. Red. von F. Ritter von Haymerle. 4. Bd. (4 Hefte). 1.—3. Heft. gr. 8. Wien, A. Hölder. pro cplt. n. 8 M. — — Supplement. Bd. 3. Heft 1 u. 2. gr. 8. Ebda. pro Heft 1—4 n. 4 M. 80 Pf., für Abnehmer des Centralblattes n. 2 M. 40 Pfg.

Recensionen-Verzeichniss.

Abbot, Francis Bacon. (Academy 684 v. S. R. Gardiner.)
Bastian, Religionsphilosophische Probleme etc. (Bl. f. lit. Unterhaltg. 6 v. Brasch.)
Bernays, J., Ges. Abhandlungen. (Dtsch. Litztg. 29 v. E. Heitz.)
Bestmann, Geschichte der christlichen Sitte. (Beil. z. Allg. Ztg. 166 v. v. Strauch u. Torneg.)
Bursian, Geschichte der klassischen Philologie in Deutschland. (Histor. Zeitschr. 54 v. R. Pöhlmann.)
Ciceronis Academica ed. J. S. Reid. (Academy 683 v. A. S. Wilkins.)
Clifford, W. K., The common sense of the exact sciences. (Academy 685 von A. Y. Fraser.)
Commer, E., System der Philosophie 3. Abth. (Dtsche. Litztg. 28 von G. Glogau.)
Colliné, La Théodicée de la Bhagavad Ghita. (Dtsche. Litzg. 29 v. R. Garbe.)
Conrad, J., The German universities in the last fifthy years. (Academy 684 v. C. H. Herford.)
Delff, Grundzüge der Entwickelungsgeschichte der Religion. (L. C. 26.)
Dilthey, W., Einleitung in die Geisteswissenschaften. Bd. 1. (Ztschr. f. exacte Philos. 13, 4 v. Thilo.)

Dörpfeld, Beiträge zur pädagogischen Psychologie Heft 1. 2. Aufl. (Z. f. exacte Philos. 13, 4 v. O. Flügel.)
Ebbinghaus, H., Ueber das Gedächtniss. (Dtsche. Litztg. 26 v. G. Glogau; L. C. 28.)
Erdmann, B., Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Bd. 2. (Dtsche. Litztg. 29 v. G. Simmel.)
Fischer, E. L., Der sogenannte Lebensmagnetismus oder Hypnotismus. (Z. f. exacte Philos. 13, 4 v. O. Flügel.)
Fowler, Th., Progressive morality. (Dtsche. Litzg. 24 v. G. v. Gizycki.)
Güttler, C., Lorenz Oken. (Der Naturforscher 26.)
Harpf, Die Ethik des Protagoras. (Z. f. d. Gymn. 1 v. W. Jerusalem.)
Hochegger, Die geschichtliche Entwickelung des Farbensinnes. (L. C. 25.)
Jansen, A., J. J. Rousseau als Botaniker. (Vierteljschr. f. Volkswirthsch. u. Culturgesch. 87, 1 v. Ed. Wiss.; Nationalztg. 374.)
Kohn, B.. Untersuchung über das Causalproblem auf dem Boden einer Kritik der einschlägigen Lehre J. St. Mills. (Z. f. exacte Philos. 13, 4 v. Thilo.)
Krause, Einleitung in die Wissenschaftslehre. (L. C. 25 v. A. K(rohn).
Laas, E., Idealismus und Positivismus. Th. 2. 3. (Z. f. exacte Philos. 13, 4 v. Thilo.)
Levy-Bruhl, L., L'idée de la responsabilité. (Dtsche. Litztg. 26 v. Th. Weber.)
Nauck, A., De Marci Antonini commentariis. (Berliner philol. Wochenschr. 19 v. J. Stich.)
Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts in Deutsehland. (Nohle, Berl. philol. Wochenschr. V, 19 u. 20; Z. f. dt. Alterth. u. dt. Lit. N. F. 17, 3.
Pfaff, F., Die Entwickelung der Welt auf atomistischer Grundlage. (Z. f. exacte Philos. 13, 4 v. O. Flügel.)
Pfleiderer, O., Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. 2. Aufl. Bd. 2. (Dtsche. Litztg. 23 v. Volkelt; Allg. österr. Litztg. 1, 5 v. Frohschammer.)
Platons Phaedon erkl. v. Wohlrab. (Bl. f. d. bayer. Gymnasialwesen 6 v. Nusser.)
Platons Protagoras erklärt v. H. Sauppe. 4. Aufl. (Z. f. d. Gymn. 3 v. F. Lauczinsky.)
Reichling, D., Ortwin Gratian. (Dtsche. Litztg. 25 v. G. Voigt.)
Rée, P., Die Entstehung des Gewissens. (Dtsche. Litztg. 25 v. G. v. Gizycki.)
The Sankhya Aphorisms translated by Ballantyne. (Dtsche. Litztg. 23 v. P. Deussen.)
Scheel, A., Johann Friedrich Herbarts philosophische Lehre von der Religion. (Ztschr. f. exacte Philos. 13. 4 v. O. Flügel.)
Schneider, G., Die platonische Metaphysik. (Academy 684 v. R. D. Hicks.)
Specht, Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland. (Beil. z. Allg. Ztg. 159.)
Starcke, Ludwig Feuerbach. (Gegenwart 23 v. Bolin.)
Staudinger, Frz., Noumena. (Z. f. exacte Philos 13, 4 v. Thilo.)
Stern, M. L., Philosophischer und naturwissenschaftlicher Monismus, (Dtsche. Litztg. 27. v. R. Eucken.)
Stobaei, Johannis, anthologiae tibri duo priores ed C. Wachsmuth. (Z. f. d. Gymn. 3 v. Stobwasser; L. C. 26. v. Cr(usius).
Strümpell, Grundriss der Psychologie. (Z. f. exacte Philos. 13,5 v. Grosse.)
Wahle, R.. Gehirn und Bewusstsein. (Dtsche. Litztg. 24. v. W. S; Z. f. exacte Philos. 13,4. v. O. Flügel).
Zimmermann, O., Die Wonne des Leids. (Literar. Merkur 18 v. H. Sachs.)

Aus Zeitschriften.

Mind. A quarterly review of psychology and philosophy. London, Williams and Norgate. Nro. XXXIX. July 1885. R. Hodgson, The Consciousness of External Reality. — E. H. Rhodes, The Scientific Measurement of Time. — J. M. Macdonald, The Science of History. — Dr. E. Montgomery, Space and Touch, II. — Research: H. H. Donaldson, On the Temperature — Sense. — Discussion: J. H Levy, Mill's Propositions and Inferences of Existence. — H. M. Stanley, Is the Design-Argument scientific? — Critical Notices: Prof. H. Sidgwick, J. Martineau, Types the Ethical Theory. — Prof. A. Goodwin, W. Pater, Marius the Epicurean. — T. Whittaker, A. Fouillée, La liberté et le Determinisme. — S. Sully, G. Glogau, Grundriss der Psychologie. — S. Jacobs, H. Ebbinghaus, Ueber das Gedächtniss. — New Books. — Notes and Correspondence.

Revue Philosophique dir. par Th. Ribot. Paris, G. Baillière et Co. 1885. Nr. 7. Beaunis, L'expérimentation en psychologie par le somnambulisme provoqué. — Ch. Secrétan, La femme et le droit. — Variétés: Marion, L'individu contre l'état d'après Herbert Spencer. — Gauthiez, La mort de Giordano Bruno. — Analyses et comptes rendus: Cesca: Storia e dottrina del criticismo. — La dottrina Kantiana dell' a priori. — L'origine del principio di causalità. — La filosofia scientifica. — Bergmann: Ueber den Utilitarismus. — G. von Gizycki: Ueber den Utilitarianismus. — S. Rubinstein: Psychologisch-ästhetische Essays. — Société de psychologie physiologique: Notes sur le hachich, par MM. Gley, Richet et Rondeau. — Sur un fait de jugement inconscient dans les localisations auditives, par M. G. Guéroult.

La Critique Philosophique (Nouvelle Serie), publ. s. la direction de M. Renouvier. Paris. Première année. Nr. 6. Renouvier, Examen des premiers principes de H. Spencer. — Ch. Segrétan, L'Univers, la force et la vie, p. A. Saygrond. — F. Pillon, De la croyance philosophique en Dieu, par Vidal. — L. Dauriac, Superstitieux et prédéterministes. — R. A., La Ligue française pour le relèvement de la moralité publique. — F. Paulhan, Lettre sur le rapport de ressemblance. — Elie Rabier, lettre sur l'association par ressemblance. — D. E. P., Une révélation. — Notices bibliographiques.

La Filosofia delle scuole Italiane. Rivista bimestrale dir. da T. Mamiani. Roma, Salviucci. Anno XVI. Vol. XXXI. disp. 3ª L. Ferri, Di alcuni uffici della filosofia nelle condizioni morali del nostro tempo. — P. L. Cecchi, Pedagogia. A proposite di una nuova legge sull' istruzione secondaria, osservasioni e studi. — Baldassare Labanca, Storia critica delle religioni. Giudaismo e Cristianesimo. — La Filosofia negli Istituti Scientifici di Scienze lettere ed arti. — Bibliografie, I. P. Ceretti. — II. F. Masci. — Simone Corleo. — Notizie. — Recenti publicazioni.

Druck von P. Neusser in Bonn.

Georg Weiss, Verlag in Heidelberg.

Sammelausgaben aus der Philosophischen Bibliothek.

Kant's sämmtliche Werke

(8 Bände und ein Supplement-Band).

Herausgegeben von **J. H. von Kirchmann.**

Preis 32 Mark.

Bei Bezug dieser **vollständigsten** und dabei doch **billigsten** Ausgabe auf einmal werden die **Erläuterungen** dazu, deren Einzelpreis M. 10.50 beträgt, gratis gegeben. — In soliden Halbfranz gebundene Exemplare mit Erläuterungen 11 Bände kosten pro Band 1 M. 20 Pf. mehr.

René Descartes' philosophische Werke.

Herausgegeben von **J. H. von Kirchmann.**

Preis 4.50 Mark.

Spinoza's sämmtliche Werke.

Uebersetzt und erläutert von

J. H. von Kirchmann und **C. Schaarschmidt.**

2 Bände. Preis 8 M. — In Halbfranz gebunden Preis 11 M.

Erläuterungen

zu

Spinoza's sämmtlichen Werken

von **J. H. von Kirchmann.**

In einem Bande. Preis 4 Mark.

Organon des Aristoteles.

Uebersetzt von

J. H. von Kirchmann.

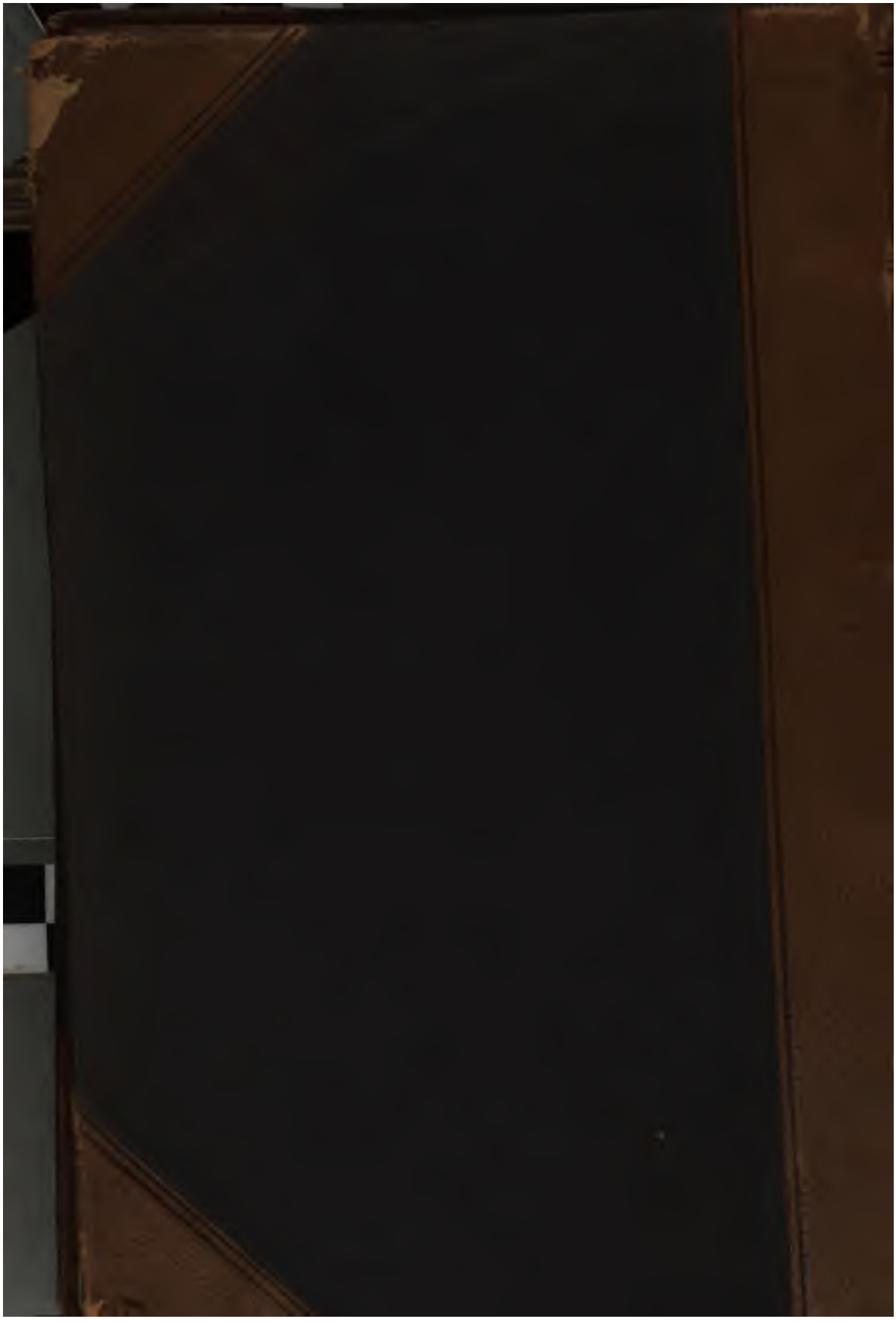
In einem Bande 6 M

Erläuterungen

zu dem

Organon des Aristoteles

von

J. H. von Kirchmann.

In einem Bande 6 M.